شرح رسالة [illegible] للمحقق الطوسي [illegible]

جواب سؤال [illegible] علم الله [illegible] للعلامة جلال الدواني

مقالة [illegible]

شرح حديث [illegible] في الوحدة للعلامة جلال الدواني

جواب سؤال سئل [illegible] في الوحدة للعلامة جلال الدواني

این دو [illegible] مجموعه [illegible] از متملکات [illegible] حسین [illegible] ۱۳۲۶

من مملکات حسین [illegible]

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحیم

اتانی کتاب فی البلاغة منتهیة الی غایات تقاصرت عنها الوصف
منظومة کالدر جاد نظامه ومنثورة مثل الدراری لطف
دقیق المعانی فی وجازة لفظه تجره فی ضمن العروض الی انتهت
کتابته عار الفحول کان ... ثم رضی ضیاها و ... منها
اتی عن کبیر ذی فضائل جمه علیم بابداع الحکم و ما یجی
فاصبحت مشتاقا الرشادا بفضل مجابه وان کان عن فکر عن
رجاء الطرف ابغا کالفواد لغاته وان لا یزد فیک ادراکه
قرات من العنوان حتی فهمته وقفت تفصیلا ... ف
ولا بد الی ذکرکم ومسیح تعشقکم قلبی ولم ازکم فی
فصادفت هذا الکتاب فی شرح قصیدة وانتفاح ... بیته ...
وروت رسالة شریفه ومقالة لطیفة مشحونة بفوائد الفوائد مشتملة
علی صحائف اللطائف مستجمعة لمراسیل النفائس مملوة من زواهر
الجواهر من الجناب الکریم السید المسند العالم الفاضل المحقق
المدقق الجمال الکمال ادام الله ظله و حرس کماله الی ... المنیف
الضعیف المحروم الهیف محمد الطوسی قدس بن شرار ... نکت

الرور

نقل ...

الزور والانس من جانب الطور ... الطور فوجد ... حمرات
حرة کریمة ثوما و ... فتفتت در ... الو ... والی ... منظوم
بکار سلسل ... ضمنها مسائل ... ومسائل ... کان
فضل ... وحد ... انا ... نطق ... عالسا ... و لا ...
من ... ورایت الموره ادام ... فقد سالنی الغلام
فیها وکشف القناع عن ... ووجوها و این انا من المساء ... قبل ان
الکلام و ... صرح ... التمام وکیف یصل الاعرج الی قلة
الجبل ... وانی یدرک الظالع شاو ... لکنی ... علی طلب
الوصل الروحانی الیه ... شعفی مثل ... الجعفر
ما ... الجواب عن مقالة ... فاغتنمت امره و ... مرسوم
فان کان ... کما اراد ... ادرک ... والا ... فی
قدمت معذرة و ... وعلیه ... و ...
تصحیح کلام صاحب الرسالة ... و تقریر ما ... عنه
... و رد علیه ... بالله و ... التوفیق ... الامام
کمال الدین میثم بن علی بن میثم البحرانی ... المرام
الحمد لله ... من ... الله ... من ... الحقیق ...

مطالعه ...

من شرع معارج سواء الطريق والصلاة على افضل الاولين والآخرين
واكمل السابقين واللاحقين محمد المصطفى وعترته الطاهرين اجمعين اما بعد
فان الله سبحانه لما قضى فيما مضى من الايام والحقب زمانا على سيد
الامام الهمام سيف الاسلام علامة الانام لسان الحكماء والمتكلمين
جمال المحققين كمال الملة والدين ابي جعفر احمد بن علي بن سعيد بن
سعادة تغمده الله بالكمال الوفادة ونوله كامل الافادة وطبعه من الله تعالى
منازل الصديقين على مراتب المقربين اشار من جملة المباحث الشريفة
الالهية والمسائل اللطيفة الروحانية القدسية الى ايراد هذه المسئلة
اعني مسئلة العلم على الاطلاق وذكر فيها ما يتعلق بالخلاف والوفاق
بين المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين فاشتغل منها كأنه
معارج صعبة ومسائل مشكلة يطلع المتأمل فيها على جواهر مكنونة ويطلع المتفكر
فيها الى لطائف مخزونة انكشف عنها الحجاب الا الافراد من اولى
الالباب فلا يرفع عنها الحجاب الا من ايد بروح القدس وكان
قدس الله روحه ونور ضريحه قد اشار الى تلك المعارج مجلدة عنده
ارتحاله عن هذه مسئلة تحريرية لسع الحجاب محرر الفردوس من الكتاب
فخاف عن كشف قناعها عوائق الحدثان حتى نزع الى رحمة ربه

ورجع الى ساحة الرضوان فرفعها معتمدا في الوصول الى غوامضها والنزول
والنزول على سرائرها واسرارها الى وحيد العصر والزمان ورباني الهيا
الهياكل قطب ارباب العرفان والبرهان ان اهتدى الى اعلى افق
عليين السابع في معارج المتألهين الذي طلع من مشكوة اهل اليقين
سلطان الحكماء والمتكلمين نصير الحق والدين محمد بن محمد الطوسي ايده الله
بالروح القدسي وقواه على مباحث النفوس القدسية . كما شفعني في سؤالي الى وضع
مراتب الارادة واسعدني على مقاصدها برفع مواهب السعادة
فاقمر ليلها بلوامع انوار نظارة الزاهرة واسفر نهارها بسواطع الحكمة
الباهرة بنعمة تقسيمه وتفضيله وتكرمه من لدنه ونطق الافهام اعلى طوالع
السماء وفصل الخطاب وجاء من عين فطنته افضل الفصل للحق انه
سميع الدعاء . فقال طاب ثراه وهو المستعان وعليه التكلان ومن بيانها
في المقال الاول ابتدأ الامام كمال الدين احمد بن سعادة البحراني بسم الله الرحمن الرحيم
اعلم ادام الله بقاءك ان المتكلمين اطلقوا القول بان العلم
تابع للمعلوم واتفقوا على صحة هذا الحكم وربما ذهب بعضهم الى ان
ذلك ضروري وربما استدل فريق على صحة هذه المقدمة بما سيأتي
من جملتها ان الاعتقاد لو كان مطابقا للمعتقد حتى يكون المعتقد على ما هو

لكون الاعتقاد متناولا له على ذلك التقدير لكان الجاهل به لا اعتقادات
فكان من اعتقد ان السماء سوداء وان لم يكن في نفس الامر سوداء ان
يكون سوادا او كذلك من اعتقد علوا او جاهلا او غير ذلك من
الصفات وكان من اعتقد ان العالم قديم يكون قديما لاعتقاده وبطلان
في ذلك وما القول ونعلم ان الامر ليس على هذا حسب ان الاعتقاد
٢ تحت مع — الذي هو جنس العلم عندهم منع المعتقد ولا يصح ان يكون بالعكس اقول
لا يجب وامتناع كون المعتقد تابعا للاعتقاد وكون الاعتقاد تابعا للمعتقد
فان من المحتمل ان يكون الشيئان بطريق التحقق ان لا يكون واحد منهما تابعا للآخر
وايضا لا يجب من وجوب كون الاعتقاد تابعا للمعتقد كون العلم تابعا
للمعلوم وذلك لان كون الشيء تابعا لغيره ليس من الامور الذاتية للشيء
وانما هو من الامور الاضافية العارضة له بعد تحققه في نفسه فلا امتناع
ربما يعرض للجنس فلا يعرض لانواعه كالحمل على كثير مثلا وكالتعقل
في العلم والجهل فان الحكم جنس للنحو وهو مضاف فان العلم الجهلي لا يكاد
على المعلوم وليس الجهل كذلك وهذا وان كان في موضع نظر وكلام
١٢ المثال — الا ان الاحتمال يحتمل المقال في الخلاف عن طلب المقصود وقال الشارح
صاحب الرسالة رحمه الله وهذه الحجة لا تتمشى الا في العلم الانفعالي

وشمول

وشمول العلم لما علم فعليا وهي علم فعلي ويدعون ان الانفعالي تابع
للمعلوم ومطابق له ومعلول له والفعلي ما كان علة له بوسطه الموجودات
الخارجية ومستفادا من جهتها ويقولون ان العلم الانفعالي مثل ما حصل في
الرؤية او في الزمان عن تحقق الحادث وحصول الهيئات في اكثر علومنا
من المحسوس واما العلم الفعلي فعندهم ان المعلوم تابع له وتحقق الوجود
بسببه وان الصورة العلمية تحصل اولا فتحصل منها وجود الصورة الخارجية
وذلك كمن تصور في ذهنه صورة بيت لم تعدم له وجود فكان
تصوره سببا لوجوده في الخارج وحينئذ اقول هذه القسمة
ليست مستوفاة لاقسام المحتملة والصحيح ان العلم اما فعلي واما
انفعالي واما ليس بأحدهما وسيأتي البحث عن الثالث في موضع
يليق به انشاء الله تعالى قال فيقولون ان علم الباري
كله فعلي وليس فيه انفعالي لانه لا يستفيد العلم بالاشياء من وجودها والا
لزم الدور اذ علمه بها علة بها هو القدرة وهكذا فرع وجودها ووجودها
فرع العلم بها وذلك محال اقول علم الباري سبحانه
ليس على احد القسمين على ذلك القول بل علم الباري كله فعلي
ليس بحق وايضا يمكن وجود ما عدا الباري تعالى بالقدرة

العلم اما فعلي واما انفعالي واما ما ليس باحدهما

مرجحيتها م

مستفادا او العلم بها بل يوله لكنا على سبيل التبعية ولا على سبيل العموم
والدور انما يلزم من القول بان وجود الاشياء مستفاد من العلم اما
اذا قيل بان وجودها مستفاد من القدرة او غيرها مما يشترك العلم
ثم العلم تابع لوجودها او سابق له لا على سبيل التبعية فلم يلزم منه دور
وهذا اقول من انكر وجود العلم الفعلي وانه مثل الصورة المتخيلة بعد
الذهن لا يفيد وجود علم يكون علة موجبة لشيء وكذلك ما يمثلون به
من حصول الكثير من عند تصور الحموضة وذلك لان الموجد هناك اما
القدرة مع الارادة واما الطبيعة لا العلم والاحتجاج بان علم الباري
فعلي والا لزم الدور مبني على انحصار العلم في القسمين وعلى بطلان
احد القسمين للدور اللازم من تعلقهما بنقيضه لان القسم الاخر اعني اثباته وذلك
مصادرة على المطلوب قال ولا يصح قول بعض المعتزلة من انها
حقائق ثابتة في انفسها متميزة يكون علمه بها على ما هي عليه في انفسها
فانا لا نعقل من ثبوتها الا وجودها وحصولها في الاعيان وهو مع
ما ابطلناه من ان علمه بها لا يصح ان يكون مستفادا من وجودها ولا
نفهم ما يقولون به من الفرق بين الثبوت والوجود وانها ثابتة
وليست موجودة لانها اذا عني بثبوتها في انفسها تحققها وتميزها عن

انفسها

٨

انفسها عن اعتبارها فهذا امر غير وجودها في الاعيان اقول الاشتمال
هذا ان طريقة المعتزلة في هذا الموضع خروج عن الشرط الذي رسمه مصنف الكلام
في هذه الرسالة فان شرطها ان لا يكون الكلام على طريقة المتكلمين الا ان
قوله اذا عني بثبوتها في انفسها تحققها وتميزها عن اعتبارها فهذا امر غير وجودها
في الاعيان فيه نظر وذلك انا نعلم ان الكرة المحيطة باثني عشر قاعدة مخمسات
شكلا متحققة متميزة عن اعتبارها ولا شك في كونها موجودة في الاعيان
ولو حذف من قوله فهذا امر غير وجودها في الاعيان لفظة الاعيان
حتى يكون الوجود اعم من الوجود في الاعيان لكان الكلام مستقيما قال
ولا يصح ايضا من يقول ان المعدوم ذات ثابتة في نفسها او غير ذلك
لان العلم تابع للمعدوم لان المعدوم على هذا القول ليس شيئا متقدما على العلم لانه
نفي محض وعدم صرف وانما يكون معلوما على تقدير الوجود فيلزم ان
لا يكون العلم موجبا لاحكام الباري الا بعد الوجود واما قبل الوجود فلا يكون علم
ولا يلزم اقول يجاب عنه بان العلم تابع للمعلوم حتى يزول
الاشتباه وذلك لان الحق لو كان لم يكن العلم مستفادا من المعلوم
وذاته او في حقيقته المقتضية لكونه محيطا بالمعلوم لكن الالزام على
ما ذكره لكنهم لا يعنون ذلك وانما يعنون به كون العلم والمعلوم متطابقين

التقدم الذاتي هو كون احد الشيئين بحيث يلزم من وجوده وجود الآخر ولا يلزم من عدمه عدمه كالعلة والطبعي كون الشيء بحيث يلزم من وجوده وجود الآخر
ويلزم من عدمه العدم كتقدم الجزء على الكل والتقدم الزماني هو كون المتقدم في زمان سابق وهو ظاهر فتأمل منه

على وجه او ابصور لانه الجهل بحكم بان الامس في هيئة التطابق بين هو علته
المعلوم وكان محكيا عنه وما علمه العلم فرع عليه وكان حكاية عنه وعلى هذا
الوجه يكون تاخر المعلوم عن العلم فانه لا مانع من ان يحصل عن كون الحكاية متقدما في
الزمان عن المحكي عنه ولذلك يحكمون بكون العلم الازلي تابعا للمعلوم الحادث
واعلم ان التحقيق في ذلك ان المتبوع يجب ان يكون له تقدم ما على التابع لكن
التقدم اما بالشرف او بالوضع فانهما غير معقولين ههنا بل تقدم اما بالذات
او بالطبع او بالزمان وجميع ذلك ينافي تاخر المتبوع عن التابع زمانا
لا يقال العلة الغائية متاخرة بالزمان مع كونها متقدمة بالذات
او بالطبع لانا نقول العلة الغائية بالحقيقة هي الماهية التي هي موجبة في ذهن
الفاعل قبل وجود الفعل واما الوجود الذي يكون مع وجود الفعل وبعده
فهو ليس بعلة انما هو غاية فقط ويسمى بالحقيقة ولو سميت الغاية علة الفعل لكان
مجازا ويكون المراد بالحقيقة مهيتها لا غير فقد ان العلم الازلي
والمعلوم ان بنفس الصور الحاصلة في الاذهان التي يتمثلون بها ولم يكن علما
موجبا لتلك الصور فلا شك في انها شرائط لحصول المعاني بحصول
الصورة فلا بد ان يكون متقدمة والمتقدم لا يكون متاخرا من الجهة التي هو بها
متقدم فاذن العلوم المعلومية اذا من الصور التي يمتنع ان يكون متوقعة فافهم

وهذا مذهب لم يحك الا عن بعض من بعد الحكم وفيه نظر لان ابطال ذلك نقاد
فهذه حجة من قسم العلم بالشيئين فيخرج عنها هذا التقسيم الجواب عن النقض الآخر
من قال لو كان المعتقد يجب الاتحاد للزم انقلاب الحقائق والصفات
وادى الى كثير من المحالات لانا نقول لو كان العلم مستفادا
من الامور الخارجية كان العلم به تابعا للمعلوم واذا كان العلم تابعا
للمعلوم في مثل هذه الاشياء لم يلزم في موضع آخر مثله وذلك حجة
على الاطلاق القول بحكم ان العلم تابع للمعلوم اقول من غلطهم فيه
انهم توهموا ان ما يصدر عن علم ما يجب ان يصدر عن كل علم فان
وهذه المسئلة من المهمات ولا يتضح الامر فيها الا بالبحث عن حقيقة العلم وما
يتعلق بذلك فان الاختلاف اذا لم يحصل مورده ويتعين موضع
الكلام فيه وكثر من غير فائدة ولا حاصل غرض فالعقلاء قد اختلفوا
في معناه اللفظي فمن قائل يقول انه معلوم بالضرورة ويكشف الحقيقة
فلا يحتاج الى حد يوضحه وبيان يكشفه ومنهم من طلب له حدا او رسما
يحقق معناه او يميزه عن غيره من المهمات وهؤلاء هم الاكثرون
اما الاولون فاحتجوا بان احدنا يعلم كونه عالما ويميزه عن كونه
ظانا ومتخيلا وشاكا ولا شيء اظهر مما يجده الانسان من نفسه فكلما

ان يميز بالحد جوعه وعطشه والمه ولذته فكذلك العلم وايضا فلو احتاج
كل شيء الى الحد لزم التسلسل او الدور وهما باطلان فثبت انه لابد
من الانتهاء الى امور غنية عن الحد ضرورية التصور ولا شيء اظهر
من المحسوسات والوجدانيات والعلم من باب الوجدانيات فلا يحتاج
لظهوره الى الحد والجواب عن الحجة الاولى ان تمييزه بين كونه عالما وبين
غيره من احوال النفس لا يدل على ان حقيقة العلم لا يحتاج الى حد فان الذي
تميز له انما هو الصفة والمطالب بالشرح انما هو الامر الذي لاجله حصلت الصفة
ومنها فرق ظاهر وهو مثل ان كل احد يميز بين كون الجسم متحركا
وساكنا ولا يدل تمييزه بين الصفتين على تمييز الوصفين اللذين هما الحركة
والسكون وتصور حقيقتهما بالكنه وكذا اذا تميز بين الحار والبارد
والرطب واليابس والاسود والابيض وغير ذلك من الصفات
لم يلزم منه ان يعرف الحقائق التي لاجلها اطلقت الصفات على الموصوفات
والذي يوضح ما ذكرناه ويحققه ان الاتفاق وقع على ان الصفة التي يكون بها
العالم عالما ثابتة ثم اختلف الناس فيها ويختلفون بعد ذلك
في ماهية وصف الذات بها ولو كان العلم بحصول الصفة للذات
والتمييز بينها وبين غيرها يكشف عن حقيقتها ويوضح معناها لكان احد

لما وقع

لما وقع الخلاف بعد الوفاق فهذا الجواب على راي من يجعل العلم موجب
الصفة ومن يجعل العلم نفس كون الذات عالما لانا لا نوجب كونها عالمة
فالجواب انه يقول انه تميزه بين كونه عالما وكونه ظانا وغير ذلك من احواله
لا يدل على تصور حقيقة العلم والظن كنههما وانما يدل على تصورهما بالجملة ونحن
لم نحكم بوسط لازم اخر وما جرى مجراه ونحن جوابه عن الامر وجدانا
وهو انه التصور على ضربين ناقص وتام فما كان من بسط الانفس فهو ناقص وما
كان من بسط الذاتيات فهو تام ولا يمنع حصول التصور بالوجه الاول
طلب التصور على الوجه الثاني ويمنع حصول التصور على الوجه الثاني طلب التصور
على الوجه الاول ولذا الناقص يحتاج الى تمام والتام مستغن عن تتميم فظهر الجواب
واما الجواب عن الحجة الثانية فهو انا نسلم انه لا اظهر من المحسوسات والوجدانيات
في الحكم بحصولها ووجودها وتميزها عن اغيارها ولا نسلم انه لا اظهر منها
في معرفة حقائقها باجزائها الذاتية المقومة التي تكشف عن معانيها
بل نقول المحسوسات والوجدانيات كغيرها من الحقائق في حاجتها
الى الكشف والايضاح وقد تعرف بغيرها وليس تصورنا لها في وضوح
صحة الحكم عليها بما يمنع انه يحل حقائقها فان الصدق على شيء انه متصف على
تصور معناه بمقوماته واجزائه الذاتية بل يكفي في الحكم عليه تصوره

وبسط لوازمه التي يحصيه في موضع بعد ذلك في معرفة حقيقة من الاشياء في
التصورات والتصديقات عن تحقيق هذه المسئلة مبني لمن عجز
ليسمع في الموركثره اقول اما الحجة التي اوردوه فمن اوغير
لمن هي العلم بكنهه غير محتاج في حد ورسم فلو كان جميع علمي انه غير
الحد ولكان الجواب عنه بالاجابه كافيا فانه جواب صحيح لكنهم
لا ينحصل الحجة على الغير فقط بل يقولون كما ذكره هو ايضا لمن احد يا يعلم كونه
حالا بالبديهة واذا كان هذا الحكم بديهيا فالتصورات التي
يتفرع الحكم عنها او لا يكون بها بديهية ولا شك ان تصور نفس العلم
من جملة تلك التصورات لكن الجواب الذي ذكره جواب عن هذه الحجة ايضا
وذلك لان التصور الاجمالي يفضل فيه التام ويضعف الشدة فيمكن ان
يكون المحتاج اليه في الحكم البديهي المذكور تصورا فيه ضعيف وما يحتاج فيه
في الحد او الرسم هو تمام ذلك التصور وكماله على ان كثيرا
من التصديقات البديهية يتفرع على تصور غير بديهي والذي ذكره في الجواب
عن الحجة الثاني يزيد ذلك وضوحا وبيانا ونحو صحيح حسن قال
واما القائلون بان حقيقة العلم غير متصورة بالضرورة فقد اختلفوا
في تفسيره فمنهم من فسره بانه اعتقاد الشيء على ما هو به مع قبضه سكون

النفس

النفس ومنهم من قال هو معرفة المعلوم على ما هو به ومنهم من قال
هو ما يصف الذات بانها عالمة او ما يصح من الذات احكام الاشياء
واتقانها وهذه العبارات ومعانيها وان اختلفت فيفهم منها ان
العلم معنى يقوم بالذات العالمة موجب لها الوصف وينكشف لها
الاشياء ويظهر فهو الامر الذي به يقع الانكشاف وربما عبر بعضهم
بالشعاد بالكشف بحصول الانكشاف كما يحصل بالحركة التحرك وبالسواد التسود
ثم القائلون بهذا مع اتفاقهم على هذا القول يختلفون في فروع يتعلق
به مثل اختلافهم في انه هل يجوز ان يكون علم واحد يتعلق بمعلومات كثيرة
ام لا وهل يصح ان يكون مع ذلك ما هو قديم حتى يكون علم الباري قديما صفة
ام لا وهل يختص حصول العلم الذي هو معنى بكل موصوف بانه عالم او لا يتوقف
بذلك الا ان كان له هذه الصفة على طرق الجواز وهذه الفروع واشباهها
ما يقع الخلاف فيها بين المتكلمين من المعتزلة والاشاعرة معروفة فلا نطول بذكرها
اقول الحد الاول من الحدود التي حكاها عنهم وهو اعتقاد الشيء على ما هو
به مع قبضها وذلك الاعتقاد سكون النفس ليس بعلم اذ لا دليل على كون
العلم امرا به يقع الانكشاف وذلك لان سكون النفس يكون ايضا بعد سكون
النفس وليس كذلك العلم امرا به يقع الانكشاف ولا من كونه سكون النفس الانكشاف

وكذلك الحد الثاني وهو قولهم ما يقتضي سكون النفس فان المراد منه الاعتقاد الذي
يقتضي سكون النفس فيرد عليه ما ورد على الحد الاول اي الجهل المركب والتقليد
ثم ان كان العلم فيكونه اعتقادا معا ربه سكون النفس الا ان العلم
يقتضيه بالذات والاول فان يقارنه لا على سبيل الوجوب وكذلك في
الحد الثالث وهو قولهم معرفة المعلوم على ما هو به فان المراد منه اعتقاد
على ما هو به لا يصلح العلم والمعرفة والاعتقاد هنا ورد في الوضوح والخفاء
ليس بعضها اجلى من بعض لكي يعرف بعض ويكون الحد ههنا جزء الحد
الاول والحد الرابع وهو قولهم ما به يصف الذات بها عالم بمنزلة
قول القائل الحركة ما به يصير الشيء متحركا وهو مع كونه غير معقول لا يدل الا
على ما يجري مجرى الانكشاف لا على ما يعنيه فان الانكشاف يصدق الذات
بكونها ذا انكشاف واما الحد الخامس وهو قولهم ما يصحح من الذات
احكام الاشياء واتقانها فجنس تعريف اللوازم بالملزومات
وذلك لان احكام الفعل واتقانه يستلزم كون فاعله عالما عند المتكلمين
ولذلك يستدلون بكون افعاله تعالى محكمة متقنة على كونه عالما فاذن
ليس شيء من هذه الحدود ما يصلح ان يجعل تعريفا للعلم على انها في باقي كلامهم
على ظاهر لا نطول بذكرها قال وبازاء هؤلاء قوم

يعرفون

قال المحقق الدواني في شرح العقائد بعد بيان انه سبحانه يعلم البسائط الا انه يعلم جميع الاشياء وذلك لان العلم بمبدأ الشيء [illegible]
كما ان العلم الا انه فيتا منه الحصول العلم التفصيلي فافهم انتهى

يعرفون العلم بانه صورة المعلوم في القوة العاقلة ويحدون الادراك
الذي هو مدلول العلم عندهم وغيره بان يقولوا ادراك الشيء ان يكون حقيقته
متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك ويجعلون العلم صفة للنفس
الحاصلة لها اضافة الى المعلوم ويستدلون على ما قالوه بان المدرك
لا بد وان يحضره صورة المدرك ويوجد عنده وقد يدرك ما لا وجود
له في نفسه فيكون ادراكه ليس وجوده في نفسه بل حضور صورته للقوة المدركة
ووجودها لها ويعبرون عن هذا بالوجود الذهني اقول هذا هو
المشهور من مذهب الحكماء الا ان القول بان العلم صورة مساوية للمعلوم
عند العالم في المبدأ الاول مشكل جدا وصاحب الرسالة لم يتعرض
لذلك فيه وذلك ان المبدأ الاول الموصوف تعالى ذكره اذا كان عالما
بالاشياء بوجود صور الاشياء منقولة عنده فلا يخلو اما ان يكون تلك الصور قائمة
بانفسها او لا يكون بل يكون قائمة بغيرها ولا يخلو ان يكون قائمة بذات
المبدأ الاول او يكون بغيره وهذه ثلاث تقديرات وعلى التقدير الاول
يلزم القول بالمثل الافلاطونية وقد تبين في ابطالها ما قيل وعلى التقدير الثاني
يلزم ان يكون ذاته محلا للكثرة من الامور الممكنة فان الصور القائمة بغيره وانها
لا يكون واجبة لذواتها وعللها كانت ذاته تعالى كان الشيء الواحد فاعلا

٣ تحصل حق

حضور صورته معه

متمثلة

وقائلا بالمحاسن واحد وهي مع هذه هم الفراهين المذكورة في كتبهم وان
كانت غير ذاته تعالى كانت ذاته مفتقرة الى الغير مستكملة بالغير وجميع ذلك
محال وعلى التقدير الثالث ينتقض الحد المذكور وهو قولهم ادراك الشيء
هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك لانه حيث هذا جاز ان يدرك ولو جاز ذلك
لجاز ان يكون زيد عالما بصورة المعلوم بمجرد حضوره وذلك محال وايضا
العلم بتلك الصور وبمحلها اما ان يكون بنفس تلك الصور او بنفس المحل او
بصور غيرها وعلى التقدير الاول ينتقض الحد وعلى التقدير الثاني يتسلسل
وقال بهذا المسلك العظيم نفر قوم من القدماء العلم من الله تعالى اصلا
ونفر قوم اخر منهم علمه بما عدا ذاته بالذات وذلك لان صورة
ذاته حاصلة بنفسها فهي عالمة بذاتها واما غيرها من الصور فلا يجوز
ان يقارنها ولا يعقل التعقل الا بمقارنة الصور وهذان المذهبان
مذكوران في كتب المذاهب والاراء المنقولان عنهم قال
ويقولون ان الذي سماه الاولون بالعلم هو العقل الفعال الذي بسببه
يحصل المعقولات في النفس وهي الصور التي سموها علوما وجماعة من الاشاعرة
وهم الاشعرية يسمون هذه الصور النفسانية بالكلام النفسي فقد حصل
الاتفاق من الفريقين في اثبات الامر الاول والثاني لكنهم ولكن
بعضهم

٣ قالوا ص

بعضهم يسمى الاول علما والثاني كلاما نفسانيا والفريق الاخر سموا الاول
عقلا بسيطا فعالا والثاني علما صوريا وجعلوا الكلام النفسي هو
الاحكام المتصور عنه النفسانية اقول اما الامر الاول من الامرين
اللذين ذكرهما فلا شك في وجوده لان الذات التي من شانها
ان يعلم او يدرك يجب ان يمتاز عن التي ليس من شانها ذلك فلابد ان
ما به الامتياز هو ذلك الامر وذلك الامر لا يجوز ان يكون زائدا
على الذات المقيدة بالقيد المذكور سواء كان زائدا على الذات
وحدها او لم يكن واما الامر الثاني فالمراد من الصور الذهنية صورة مساوية
لصورة المدرك التي بها هو هو في الماهية مغايرة لها بالعدد تحصل في
ذات المدرك او في آلة ادراكه والحق انه ليس من شرط كل ادراك ان يكون
بصورة ذهنية وذلك لان العاقل انما يعقل نفسه بعين صورتها التي بها
هي هي وايضا المدرك للصورة الذهنية انما يدركها بعين تلك الصورة
لا بصورة اخرى والا لتسلسل ولزم مع ذلك ان يجتمع في المحل الواحد صور متساوية
في الماهية مختلفة بالعدد فقط وذلك محال فاذن انما يحتاج في الادراك الى صورة
المدرك اما الاحتياج الى صورة ذهنية فعندما يكون حيث يكون المدرك غير حاضر
عند المدرك وعدم الحضور اما لكون المدرك غير موجود اصلا او لكونه غير

الاول ص

موجود عند المدرك اي بكيفية بحيث لا يحتاج الى ادراك البته وذلك اذا لم يكن بسبب
شيء من الموانع العائدة اما الى المدرك نفسه او الة الادراك او اليهما
جميعا واعلم ان القول بان الامر الثاني هو الصورة لا ينافي القول بالامر
الاول لان الذات التي من شأنها المدرك لا يمكن ان يتصور بصورة اصلا
واذا تقرر هذا فنقول كما ان الكاتب يطلق على من يتمكن من الكتابة
سواء كان يباشر الكتابة او لم يكن وعلى من يباشرها حال الكتابة
باعتبارين كذلك العالم يطلق على من يتمكن من ان يعلم سواء كان في
حال استحضار المعلوم او لم يكن وعلى من يكون مستحضرا له حال الاستحضار لا باعتبار
الاول وعلى الامر الثاني باعتبار الثاني واما العالم الذي يكون علمه ذاتيا فهو
بالاعتبار الاول لانه مدرك بالاعتبار لا يحتاج في كونه عالما الى امر غير ذاته
والعلم بهذا الاعتبار شيء واحد واما بالاعتبار الثاني فهو محتاج الى اعتبار
صور المعلوم وهو من حيث هي صورة المعلوم مغايرة لذاته والعلم بذلك
الاعتبار يتكثر بتكثر المعلومات وادراك الاول تعالى بالاعتبار الثاني
اما لذاته فيكون بعين ذاته لا بغيره فيتحد هناك المدرك والمدرك والادراك ولا يتعدد
الا بالاعتبار اما لمعلولاته العقول اما معلولاته القريبة فيكون باعيان
تلك المعلومات اذ الصور هناك عدم حضورها بالمانع المذكور فهي لا يتحد

والعلم حصول انتقاش [illegible] النفس [illegible] الاشكال المعرفة [illegible] عليه

هناك

هناك المدركات والادراكات ولا يتعدد الا بالاعتبار ويغاير بها
المدرك واما معلولاته البعيدة كالماديات المتجددات التي من شأنها ان لا
يوجد في وقت او محل موجود فيكون بارتسام صورها المعقولة في المعلولات
القريبة التي هي المدركات لها اولا وبالذات وكذلك التي من شأنها ادراك
المحسوسات بارتسامها في الآلات المدركة لها وذلك لان الموجود في الحاضر
٢ مدرك حق — والمدرك الحاضر الخبير سمعه فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض
ولا في السماء ولا اصغر منها ولا اكبر الا في كتاب مبين فيكون حاضرات
معلولاته مرتسمة بجميع الصور التي يعبر عنها تارة بالكتاب المبين وتارة باللوح
المحفوظ ويسميها الحكماء بالعقول الفعالة ولا يلزم على هذا التقدير شيء من المحالات
المذكورة والمذاهب الشنيعة لكن بيانه يحتاج الى بسط من الكلام لا يحتمله هذا
المختصر وفي هذا القدر كفاية لمن يريد عنده التوفيق واعلم ان تسمية العلم
بالكلام مجازي وهو تسمية المدلول باسم الدليل والمعبر عنه بالعبارة قال
وذهب جماعة من المتكلمين الى ان العلم ليس مجرد ما ينكشف به المعلومات كما قال
الاولون ولا هو حصول صورة المعلومات في الذهن كما ذكره الاخرون
العالم م — وانما هو شعور العالم بالمعلوم وهو اضافة الى المعلوم وليس هو من باب
التعلق بالمعلوم ومن حيثية تعلقه الاضافة الى المعلوم وانما هو نفس الاضافة

لا ماله الا اضافة وهذا اختيار ابي الحسين البصري واصحابه ومن تابعه من فخر
الدين الرازي والذي نقول في هذا انه ليس المذاهب ان العلم هو نفس
الاضافة لانه اما ان يقول مع هذه الاضافة التي نسميها الشعور
بالصور الذهنية وان كان لا يسمي تلك الصور علوما فيكون خلافه في ان
المسمى بالعلم ما هو وهل هو الصور التي تعرضها الاضافة او هو نفس الاضافة
ويقول انه ليس صور المعلومات تحصل في الاذهان لكل صورة من تلك
نسبة خاصة واضافة ثابتة فيكون قد سلم مراد الحكماء ونازع في اسم العلم
وانه موضوع لنفس النسبة او للصورة التي تعرض لها النسبة وذلك البحث لغوي كذا
لا يليق بالمتكلمين النزاع فيه ولذلك تعالى له على راي المتكلمين انه تام ثبت
مع الاضافة المعنى الذي يوجب الاضافة فيكون نزاعه في العبارة كما تقدم
واما ان يذهب الى نفي المعنى الذي يقول المتكلمون ولا يثبت الصور الذهنية
التي تختارها الاولون ولا يثبت الا ذات العالم وذات المعلوم والنسبة
بين العالم والمعلوم ولا يثبت شيئا آخر فهو ضعيف ودونه ان هذه
النسبة اما ان تكون حاصلة موجودة او غير حاصلة وثابتة او موجودة فان
كانت حاصلة فلا يعقل الا عند تحقق كل واحد من المنتسبين فيلزم ان
لا يثبت هذه النسبة التي هي العلم الا للموجودات فيكون المعدوم

لا يصح

لا يصح العلم به لانه غير ثابت ولا حاصل فحصول النسبة اليه لاجل هذه الدقيقة
اثبت مشايخ المعتزلة للاشياء اعيانا ثابتة في العدم ليصح تعلق العلم بها وتميز
بعضها عن بعض ولو انهم ممن يقول بالوجود الذهني لما ارتكبوا مثل ذلك
ما شنع عليهم فحقق ان النسبة لا تتحقق الا بالمنتسبين ثابتين والعدم المحض
والنفي الصرف لا يصح تميزه وتعلق شيء به ونسبة اليه وهذا ان لم
لم يتأملوا وان كان النسبة التي هي العلم عنده لا تحتاج الا ثابتة فقد
استوى العلم واللا علم لانه اذا لم يكن عالما بالشيء لم يكن النسبة له حاصلة
واذا كان عالما لم يكن النسبة ثابتة ومادي الى ان يثبت دوي كون
العالم عالما وكونه لا عالما فرق محقق فثبت ان ما قالوه من ان حقيقة العلم هي
الاضافة فقط من غير زيادة امر آخر قول فاسد واعلم ان المتكلمين
من مشايخ المعتزلة وان اثبتوا امرا زائدا او حقيقة الاضافة فانهم
لا يتخلصون عن هذا الاشكال الا بالتزام ان المعدوم له حصة من الثبوت به
في عدمه ليصح تعلق العلم عندهم به وحصول النسبة اليه وانما التزموا ذلك
لانهم لا يقولون بالصور الذهنية ويجعلون النسبة اليها اذ لا بد من ثبوت
النسبة من ثبوت المنتسبين واذا لم يكن ثبوت ذهني لم يتحقق
الا ثبوت عيني خارجي وذلك هو القول بان المعدوم ذات ثابتة

في المعدوم وقد سبق من كلامنا في المسائل السابقة ما يوضح فساد هذا الوهم
فلا حاجة الى اعادته واذا تقرر معنى العلم وما يعتبره في كل جانب
فنقول ما يرد عليه من الاسولة فنقول الامام قال ان العلم تابع للمعلوم
وكان يرى رأي المشايخ في المعدوم فكلامه واضح ظاهر على اصلهم لان
المعدوم عنده متحقق ثابت يتعلق به العلم الذي هو العلم على ما هو به فيكون العلم علما
لتعلقه بالمعلوم الثابت ويكون المعلوم اصلا والعلم فرعا تابعا له ومن حكم
بالمعدوم بطل على ما بيناه واما من لم يقل بالمعدوم وقال مع ذلك
بان العلم تابع للمعلوم فقد اخطأ بل كان ينبغي له ان يعكس ويجعل الاشياء
كلها تابعة لعلمه المعدوم منها والموجود ويكون علمه تعالى هو المؤثر المنجي
الموجب الذي يلزم عنه اللوازم كلها على اخر الوجوه وكان هذا هو الذي حمل
ابا الحسن الاشعري على ان يجعل الموجودات كلها واقعة بقدرة الله تعالى وعلمه
وارادته وقائل هذا القول مخطئ من وجهين احدهما انه لم يتعقل الصورة الذهنية
فلم يكن عنده معلوم على الحقيقة الا الموجود والوجه الثاني انه جعل العلم تابعا
وهو في الحقيقة كما اشرنا اليه اقول لا شك في وجود هذه ٣ متبوع حق
الاضافة بين العالم والمعلوم والكلام على تحقيقها نفس العلم هو فرده
هذا الفضل وقد تقرر من هذا البحث امور ثلثة ما به يكون الذات

حالة الصورة

حالة الصورة الذهنية والاضافة والتحقيق يقتضي ان الصورة هي المعلوم بذاته
واما ما يقوم مقامه والقائم مقامه لم يعقل مطابقته للمعلوم بالحقيقة
لم يكن العلم علما ولم يحقق هذا ذكر ذا المعلوم الذي هي حد المطابقين مكنتها
مع ما يقوم مقامها ولم الاضافة فيه مما يحتاج اليها في نفس العلم اولا
بل هي مما يحدث الحاصل منها للعلم والادراك بعد تحققهما وما يلزم الشيء
بعد تحققه غير ذات الشيء ومقوماته فالعلم بالحقيقة هو الامر الاول وحده
لكنه لا يمكن ان يضاف الا الى شيء من المعلومات اما اذا اضيف الى المعلومات
فيكون المراد اما الصورة والاضافات وحدها او الامر الاول وحده
مع اعتبار الصورة والاضافات فليتحقق هذا واذا تقرر هذا فالاولى بنا
ان نرجع الى ما كنا بصدده ونشير الى المسائل التي عدها صاحب المحصل
فنورد مسئلة مسئلة ونذكر فيها ما يتعرض له ونذكر فيها ما يحتمل مع ذلك او الوضع
على سبيل الاجمال ان شاء الله المسئلة الاولى في قسمة العلم الى الاقسام
الذي ينبغي ان يكون له المسئلة الثانية في ان العلم بان الشيء سيوجد هل هو نفس
العلم بوجوده اذا وجد ام هو علم اخر المسئلة الثالثة في ان العلم
بالمعدوم هل يقتضي ثبوته ام لا المسئلة الرابعة الكلام في ان العلم
الحاصل بديهة ما يستحصله الحاجة الى الكلام في انه حصول العلم بالنظر

وكيفية لزومه السادسة في ان العلم بالمقدمتين هل يكفي في حصول
العلم الثالث ام يتوقف على علم اخر السابعة في ان العلم
بالمقدمة الكلية هو علم بالنتيجة بالقوة او بالفعل الثامنة في ان الادراك
الحسي امر زائد على العلم او هو نفس العلم التاسعة في ان الادراك
ان كان زائدا على العلم فهل يصح اثباته للباري ام لا العاشرة
في ان الادراك ان لم يكن زائدا على العلم فهل يصح في الباري تعالى ان
يكون عالما بالجزئيات على الوجه الذي يعلمها عليه ام لا يعلمها الا على وجه
كلي الحادية عشرة في ان العلم هل يصح ان يكون مؤثرا كالقدرة ام لا
الثانية عشرة في ان العلم وان لم يكن مؤثرا كالقدرة فهل يصح ان يكون
مخصصا كالارادة ام لا الثالثة عشرة في ان العلم بعينه العلة
هل يلزم منه العلم بالمعلول ام لا الرابعة عشرة في ان علمه سبحانه
هل هو ذاته او لازم ذاته وهل هو لازم واحد او لوازم كثيرة
مترتبة او دفعة الخامسة عشرة في ان كونه تعالى حيا هل يرجع الى كونه عالما
او هو وصف زائد على ذلك السادسة عشرة في ان كونه مريدا يرجع
الى كونه عالما او هو وصف زائد على ذلك السابعة عشرة في ان
كونه مريدا يرجع الى كونه عالما او هو وصف زائد على ذلك

الثامنة عشرة

الثامنة عشرة في ان الكلام زائد على العلم او هو نفس العلم التاسعة عشرة
في ان الباري تعالى هل يصح وصفه بانه متكلم ازلا ام لا العشرون
في ان علم الباري تعالى لما صح ان يكون مؤثرا فهل يكون علمه سبب وجود الممكنات وتحقق
الخير او لا يلزم ذلك الحادية والعشرون في عنايته ولطفه وهدايته الثانية
والعشرون في معنى حكمته وجوده ورحمته الثالثة والعشرون في معنى
قدرته وفاعليته الرابعة والعشرون في معنى ارادته ووحدته الخامسة
والعشرون في ان جميع صفاته حقيقية او كلها سلبية او اضافية او
منقسمة الى الاقسام المذكورة فيعلم لمن يتكلم في هذه المسائل تحصيل الاجتهاد
ليعرف صحة ما ذكرناه من هذه المسائل وصحيحها على الاصل الذي
قدمناه المسألة الاولى في قسمة العلم على الاصل الذي ينبغي ان يكون له العلم
عند المتكلمين من المعتزلة على ضربين ضروري ومكتسب والضروري
ينقسم الى بديهي وغيره فالبديهي عندهم كالعلم بان النفي والاثبات
لا يجتمعان ولا يرتفعان والعلم بان الكل اعظم من الجزء
واشباه ذلك مما قد يحصل عندهم للانسان من فعل الله تعالى ابتداء
ويسمى عندهم بديهيا لان البديهة عند اهل اللغة اول الشيء فلما كان
هذا العلم يحصل للانسان اولا من غير اطلاع على طريق يحصل منها سمي بديهيا

وعد البديهي من الضروري العلم بالمحسوسات والعلم بالمجربات والعلم بالمتواترات
عند اكثرهم ويدخل في العلم بالمحسوسات العلم بالوجدانيات التي يدرك
بمحل الحيوة كالعلم باللذة والالم والجوع والعطش وغير ذلك من احوال
النفسانية ويدخل في الضروريات العلم بقصد المخاطبين وتعلق الفعل
بالفاعلين وحسن كثير من الحسنات وقبح كثير من القبيحات وجملة هذه العلوم
يسمى عقلا وبها يصح تكليف العلوم النظرية واما المكتسب فعلى ضربين مستدلا
وغير مستدلا فالمستدل ما يحصل عن النظر ابتداء والمكتسب
الذي ليس بمستدل ما يحصل عند تذكر النظر فانه عندهم ليس بمستدل لانه
وسيأتي الكلام على ذلك في فصل مفرد ان شاء الله تعالى اولا
من العلم ما هو واجب الوجود بذاته وهو علم الاول بذاته الذي هو عين ذاته
ومنه ما هو ممكن الوجود بذاته وهو جميع ما عداه وينقسم الى ما هو جوهر وهو
علم العقول بذواتها التي هي عين ذواتها والى ما هو عرض وهو العلم
المكتسب واما الصور الذهنية على ما ذكرنا الصور من حيث وجودها
في الاذهان او العقول مساوية لماهيات المدركات ومن حيث هي كذلك
فبعضها جواهر وبعضها اعراض لكن جواهرها جواهر ذهنية
واعراضها اعراض ذهنية ومن حيث وجودها في الخارج فالجميع اعراض

لانها موجودة في

في موضوع م

لانها موجودة في موضوع موجود في الخارج هو الذهن او العقل و
الموجود هو العرض فينقسم قسمة اخرى من العلم ما هو فعلي ومنه ما هو انفعالي
ومنه ما ليس باحدهما اما الفعلي فعلم الاول بما عداه وسائر العلل بمعلولاتها
واما الانفعالي فكعلم ما عدا الاول بما ليس بمعلول له مما لا يحصل الا بانفعال
في العالم وبارتسام صور تحدث في ذواتها او الاتها واما
ما ليس بفعلي ولا انفعالي فكعلم الذوات العاقلة بانفسها وبالذوات التي
لا تغيب عنها ولا تكون تعقلها لها بارتسام صورة فيها واطلق لفظ
العلم على الامور المختلفة المذكورة بالاشتراك وعلى افراد كل واحد
من هذه الاقسام بالتشكيك لوجود الاولوية وعدم الاولوية في الاولية
وغيرها والشدة والضعف ومعنى ان يعلم لفظ الواقع بالتشكيك
كالبياض الواقع على بياض الثلج وبياض العاج لا على ان يكون في ابياضها
مقوما لما يقع عليه فان الذاتيات لا يحمل بالسواء والعوارض على ما هي
ذاتيات له فلا تختلف من الواقع بالتشكيك على الاشياء جنسا لها
ولا فصلا ولا نوعا انما هو خاصة او عرض عام لتلك الاشياء
ويكون كل واحد من تلك الاشياء نوعا مثلا بياض العاج نوع
من اللون وبياض الثلج نوع آخر والبياض جنس لهما والاول عرض عام

لها وهكذا العلم ههنا اعراض عامة لما يطلق عليه اسم العلم لا انواع فلا يشملها
جنس واحد فهكذا يجب ان يفهم والعلم قد اخر باعتبارات غير
المفهوم منه المسئلة الثانية في ان العلم بان الشيء سيوجد هل هو
نفس العلم بوجوده قد مر ان العلم الحصولي الذي هو الآن من الاول ما انكر وانما
ينكر العلم الذي يطلق على الصور وانها فات بانفسها او بالصور المركب من
الامر الاول ماخوذ من الصور وانما فات فيها البحث على نوع فعلى هذا
التقدير فهو له وجه جمع بين القولين بان علمه تعالى بالحوادث قبل حدوثها
والقول بان الله تعالى لا يتغير في ذاته ولا في صفاته يلزم ان يقول العلم
بان الشيء سيوجد هو نفس العلم بوجوده اذا وجد لئلا يلزم التغير في احد [illegible]
والتحقيق فيه ان قولنا الشيء سيوجد فيه ان الشيء ليس بموجود الآن وانه يصير
موجودا في الزمان المستقبل فالعلم به مشتمل على العلم بعدم الشيء مقيدا
بالزمان الحاضر ووجوده مقيدا بالزمان المستقبل ووجود الشيء من غير
ملاحظة قيد جزء من هذا المجموع ولا شك في ان مفهوم المجموع المركب
مغاير لمفهوم احد افراده فيغاير العلم به العلم بالجزء الذي يعتبر فيه صور المعلومات
او الاضافة الى المعلومات مختلفة بالماهية باختلاف المعلومات بالماهية
المسئلة الثالثة في ان العلم بالمعدوم هل يقتضي ثبوته

ام لا

فقد مر فيما ذكره صاحب المحصل فيه كفاية في هذا البحث ونقول ههنا كما
تعلق العلم به فقد صار عالما بتعلق العلم به ثم ذلك الانقلاب الى اما
ان يكون قد حصل له من جهة سبق ذلك العلم به فقط او لم يكن كذلك ان كان
حاصلا له والعلم [illegible] لم يتعلق ذلك العلم به والاول يقتضي ثبوت نفس الحكم
ولا بد قبل تعلق [illegible] في العالم او في خارج العالم معا فاذ لم [illegible]
ثابتا اما في ذات العالم فقط او في ذاته وفي خارج ذاته والاول
هو المسمى بالوجود الذهني والثاني بالذهني والخارجي [illegible] المطلق ام
القسمين المسئلة الرابعة في ان العلم الحاصل [illegible] حصوله
المتكلمون يقولون ان الله تعالى يخلقها على ما اجرى العادة واما الاوائل
فيقولون ان الجوهر الانساني قابل للعلم بحسب الفطرة وان لم يكن
له بعد علم ما والشيء الذي له قوة قبول شيء آخر لا يخرج بنفسه من القوة
الى الفعل والا لكان [illegible] في اول فطرته [illegible] ذلك [illegible] الشيء [illegible]
[illegible] فاذن ان السبب [illegible] لحصول العلم [illegible] الذات القابلة
الا انه ذات اخرى خارجة عنها هي عالمة بالفعل اما بذاتها او
بغيرها وينتهي الى ما هو عالم بالفعل بذاته والقبول مراتب مختلفة
في البعد عن الحصول والقرب منه واما [illegible] القبول [illegible]

والعقل فيه القرب من الحصول فيقبل قبولا لا اكتسابا من غير سبق مقدمات وهي
الاحداس كما يحدس سريعا حدسا فمنها تارة بعد اخرى من غير في ذلك حتى اذا تم
الاستعداد افاضت الذات العالمة بالفعل الصور العقلية عليها ثم
التصديقات الاولية وهي العلوم البديهية ولذلك قيل من فقد حسا
فقد فقد علما ثم ينضاف التجارب في تلك المدركات فيصير الاستعداد اتم
وتحصل العلوم التجربية والحدسية وغير ذلك من العلوم التي هي مبادي العلوم
النظرية المسئلة الخامسة في حصول العلم النظري وكيفيته لزوم
الاشاعرة يقولون ان الله تعالى يخلقه في ذات العالم عقيب اجراء سنته
والمعتزلة يقولون ان النظر تولد العلوم النظرية واما الاوائل فقالوا ان كان
الحس سببا معدا لحصول العلوم البديهية كذلك العلوم البديهية اسباب
معدة لحصول العلوم النظرية اما في التصورات فبالاقتران بالحد او
الرسم واما في التصديقات فبالاقتران القياسي او الاستقرائي والسبب
الفاعل في الجميع هو المبدأ الاول او العقول الفعالة المجردة عن شوب القوة
والامكان المسئلة السادسة في ان العلم بمقدمتين هل يكفي
في حصول العلم الثالث ام يتوقف على امر آخر المقدمتان ما
لم يتألفا على وجه منتج لم يحصل العلم الثالث الا يرى ان المعترض يستنتج

والمقدمات

ومقدمات يسلمها من الحجة فرادى ثم لا يتألف منهما ما ينقض بعض اوضاعه
فلو كان العلم بهما كافيا في حصول العلم الثالث لكان المسلم لتلك
المقدمات مطلعا على ما يناقض اوضاعه فالعلم بالمقدمتين لا
يحتاج معه في حصول العلم الثالث الى العلم بمقدمة اخرى ولكن يحتاج
الى امر آخر هو التأليف بينهما المسئلة السابعة في ان العلم بالمقدمة الكلية هو علم بالنتيجة بالقوة وبالفعل
ليس العلم صح
بالمقدمة الكلية علم بالنتيجة بالفعل لان النتيجة تشتمل على حد غير الذي يشتمل عليه تلك
المقدمة فيها بل ربما يكون قريبا من العلم بها بالقوة فان من علم ان كل
واحد من اشخاص الانسان له قوة التعلم علم بالقوة او بنوع ما قريب
من العلم بالقوة ان لكل واحد من زيد وعمرو وكذلك اما بالفعل فلا فان من لا يعرف
زيدا اصلا لا يعرف منه بهذه المقدمة انه له المسئلة الثامنة
في ان الادراك الحسي امر زائد على العلم او هو نفس العلم المدرك بالحس هو
الجزئيات الشخصية كهذا اللون وهذا الطعم لا غير واما اللون والطعم المطلقين
فالمدرك لهما العقل الذي جردهما عن المشخصات المكتنفة بهما وجزئياتهما
الشخصية لا يمكن ان يدرك بالحدود والبراهين لانهما لا يمكنهما الا
عن التصورات العقلية والتشخصات لا يمكن ان تقتنص بالكليات فان التشخصات
معرضة للتغير والتبدل بالعوارض الزمانية والمكانية ولا سبيل الى

لحصول المعلوم بما يغير المتغيرة ومن لم يجوز التغير في صفاته فانه في هذا الموضع انكر
التغير اصلا وقال العلم بما سيوجد هو العلم بوجوده حين وجد الى امثال
ذلك من التمسكات الواهية واما الحكماء فانهم هربوا من التغير المستلزم اليهم
قالوا انه تعالى عالم بالجزئيات على الوجه الكلي لا على الوجه الجزئي
فقيل لهم لا يمكن لهم ذكر وجود الجزئيات على الوجوه الجزئية المتغيرة و
كل موجود فهو في سلسلة الحاجة الى البارئ تعالى الذي هو مبدؤه وعلته الاولى
وعندكم ان العلم التام بالعلة التامة يستلزم العلم التام بمعلولها فيلزم علم
البارئ تعالى بذاته ثم المعلوم فانتم بين ان تعترفوا بعلمه بالجزئيات
على الوجوه الجزئية المتغيرة وبين ان تعترفوا بانثلام احدى
المقدمات المذكورة اذ من الممتنع ان يستثنى من الاحكام العقلية بعض جزئياتها
الداخلة فيها كما يستثنى في الاحكام النقلية بعضها لمعارض الا انه سمعية فهذا
هو المذاهب المشهورة واما التحقيق في هذا الموضع فيحتاج الى تفصيل
لطيف وقريحة ولعدم لطافة ما يحتاج اليه فنقول ان تكثر الاشياء
اما ان يكون بحسب حقائقها واما ان يكون بحسب تعددها مع اشتراكها في
حقيقة واحدة والكثرة المتعلقة بالحقيقة اما ان يكون افرادها غير قارة
اي لا يوجد معاً او يكون قارة يوجد معا والاول من هذين القسمين لا يمكن

لم يوجد

لم يوجد الا مع زمان او في زمان فان العلة الاولى تعالى على هذا الوجه
في الوجود هي الموجود غير القار لذاته الذي تصرم وتجدد على الاتصال
وهو الزمان ومتغيراته بحسبه اما بحسبه او بحسبه تغير على الوجه المذكور والثاني
لا يمكن ان يوجد الا في مكان او مع مكان فان العلة الاولى لذلك الكثير على هذا
الوجه في الوجود هي الجهة التي تتحدد الوضع لذاته اي يمكن ان يشار اليه
اشارة حسية في جزئية التي باجزاء مختلفة الاوضاع بامور المذكور بعد ما من
الذي يكون لبعض الاجزاء التي لا يحيط بشيء منها يمكن في جهة من الجهات الست وعلى
بعد من الابعاد وهي غير ذلك الجهة والمجهد وكل موجود يمكن ان يكون كذلك
فهو ذو وضع والطبائع المعقولة اذا حصلت في اشخاص كثيرة بحسب الاسباب
الاول يتعين اشخاصها وتشخصها اما بالزمان كالحركات او بالمكان
كما في الاجسام او بكليهما كما في الاشخاص المتغيرة المتكثرة الواقعة تحت
نوع من الانواع وما لا يكون مكانيا ولا زمانيا فلا يتعلق بها ولا تتميز العقل يتنقرم
من استناده اليها كالادراك والعقل الانسان من حيث طبيعة الانسانية متى يوجد
او اين يوجد او يكون الخمسة بنصف العشرة في اي زمان يكون او
في اي بلد يكون بل اذا تعين بشخص منها كهذا الانسان او هذه الخمسة
والعشرة فقد يتعلق بها بسبب تشخصها ويكون الاشخاص المتعلقة بها زمانيا

زمانيا او مكانيا لا يحصى كثير من الجملة الحقائق غير زماني وغير مكاني كان
كثيرا منها بوجه ايضا متعلق بالزمان والمكان كالاجرام العلوية باسرها
وكليات العناصر السفلية واذا تقرر هذا فلنعد الى المقصود فنقول
اذا كان المدرك متعلقا بزمان او مكان فانما يكون هذه الادراكات
منه بآلة جسمانية لا غير كالحواس الظاهرة والباطنة فانه يدرك المتغيرات
الحاضرة في زمانه ويحكم بوجودها ويفوته ما يكون وجد في زمان غير ذلك
الزمان ويحكم بعدمه بل يقول انه كان او يكون وليس الآن ويدرك
المتكثرات التي يكون لها بعد او يشار اليها ويحكم عليها بانها في اي جهة منه وعلى اي مسافة
اي بعد عنه واما المدرك الذي لا يكون كذلك ويكون ادراكه
تاما فانه يكون محيطا بالكل عالما بان اي حادث يوجد في اي زمان من
الازمنة وكم يكون من المدة بينه وبين الحادث الذي يتقدمه او يتاخر منه
ولا الحكم بالعدم على شيء من ذلك في الحال بل بدل ما يحكم المدرك
الاول بان الماضي ليس موجودا في الحال يحكم هو بان كل موجود في زمان
معين لا يكون موجودا في غير ذلك الزمان من الازمنة من الآن التي
يكون قبله او بعده ويكون عالما بان كل شخص في اي جزء يوجد
من المكان واي نسبة تكون بينه وبين ما عداه مما يقع في جميع جهاته ×

وكم الابعاد بينها جميعا على الوجه المطابق للوجود ولا يحكم على شيء بانه
موجود الآن او معدوم او موجود هناك او معدوم او حاضر او غائب
لانه ليس بزماني ولا مكاني بل نسبة جميع الازمنة والامكنة اليه نسبة
واحدة وانما يختص بالآن او بهذا المكان او ذاك المكان او
بالحضور والغيبة او بان هذا الجسم قدامي او خلفي او تحتي او فوقي من
يقع وجوده في زمان معين ومكان معين وعلمه بجميع الموجودات اتم العلوم
واكملها وهذا هو المعنى بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلي واليه اشير
بطي السموات التي هي جامع الامكنة والازمنة كلها كطي السجل للكتب
قال الفاضل الشارح السجل يتعلق نظره بحرف حرف على التوالي ويغيب عنه
ما نظره تقدم نظره اليه او تاخر عنه اما الذي بيده السجل مطويا فنسبته
الى جميع حروفات الحروف نسبة واحدة ولا تفوته شيء منها واعلم
ان هذا النوع من الادراك لا يمكن الا لمن يكون ذاته غير زماني وغير مكاني
ويدرك لا بآلة من الآلات فلا يتوسط شيء من الصور ولا يمكن ان يكون
شيء من الاشياء كليا كان او جزئيا على اي وجه كان الا وهو
عالم به فلا يسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض
ولا رطب ولا يابس الا وجميعا مثبت عنده في الكتاب المبين الذي

هو دهر الوجود من كل شيء ماضيا او حاضرا او مستقبلا او توصف بهذه الصفات
على اي وجه كان اما العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي المذكور فهو مما لا يصح
لمدرك ادراكها الا بآلة جسمانية في وقت معين ومكان معين
وكما ان الباري تعالى لا يوصف بانه عالم بالمذوقات والمشمومات والملموسات
ولا يقال انه ذائق او شام او لامس لانه منزه عن ان يكون له حواس
جسمانية ولا يثلم ذلك في تنزيهه بل يؤكده فكذا نفي العلم بالجزئيات
المتشخصة على الوجه المدرك بالآلات الجسمانية لا يثلم في تنزيهه بل
يؤكده ولا يوجب ذلك تغيرا في ذاته الواجبة ولا في صفاته
الذاتية التي يدركها العقول انما يوجب التغير في معلوماته ومعلولاته
والاضافات التي بينه وبينها فقط فهذا ما عندي من التحقيق في هذا الموضع

المسئلة الحادية عشر في ان العلم هل يصح ان يكون مؤثرا
كالقدرة ام لا الايجاد هو اصدار وجود الشيء عن علته والعلم
كما سبق بانه هو حضوره عنده واذا كان الشيء قد صدر وجوده عن
الشيء فقد حضر عنده فيكون باعتبار الصدور عنه مقدورا له وباعتبار
الحضور عنده معلوما له والجهة التي باعتبارها صدر تسمى بالقدرة
والتي باعتبارها حضر تسمى بالعلم والاعتباران متغايران مفهوما فان كان الشيء
بذاته واحدة

واحد من حيثيتين اخذهما العقل ولم يتكثر بهما كان نسبة الاثرين الى
احدهما هل يصح ان يضاف اليه الاخر من تلك الجهة التي هو عليها
قول باطل وهو مبني لان الولد جنس مع الولد لانه مثل الاب من
جهة الابوة هو الابن وتكثر العلم والقدرة مما يحصل في الموجودات
الممكنة فقياس العقول مبدأها الاول عليها ووصفه بالعلم والقدرة
والشريك تعالى سبحان ربك رب العزة عما يصفون وفرق بين القدرة
وبين الايجاد والتاثير فان القدرة لا تبقى الا عند كون المؤثر المختار
يصح عنه التاثير والايجاد والتاثير يعم ذلك ويشمل كون المؤثر او الموجد
بحيث يجب عنه الايجاد واذا اختلط الايجاد من غير اعتبار العلم والارادة
فالاولى ان يوصف بالقدرة فالاولى لم يوصف بالقدرة فان الايجاد
عنده يصح وعند اعتبار العلم والارادة يجب المسئلة الثانية عشر
في ان العلم وان لم يكن مؤثرا كالقدرة فهل يصح ان يكون مخصصا كالارادة
ام لا الارادة في الحيوان شوق الى حصول المراد او داع يدعو الى
تحصيله بالتخييل او بعقل ملائمه ولما كان من داب العقلاء ان يصفوا باريهم
بما هو اشرف طرفي النقيض وحسبوا ان كل ما يوجد بارادة يكون اشرف
مما يصدر ويحصل عنه من غير ارادة فوصفوه بالارادة وهي اخص من الحكم

٢ الفعلي صح

ومرتبة جلية لان كل ما لا يعلم لا يمكن ان يراد فقد يعلم ما لا يراد والمتكلمون في هوا
لا اثباتها فمنهم من قال انها صفة زائدة على العلم قديمة ومحدثة بها
يتخصص المراد من المعلوم ومنهم من قال انها علم خاص بما في وجود المخلوقات
من المصالح الراجحة المتهم هو الداعي الى الايجاد والحكماء زعموا انها علم بنظام
الكل على الوجه الاتم واذا كان القدرة نفس العلم شيئا واحدا
مقتضيا لوجود الممكن على النظام الاكمل كانت القدرة والعلم والارادة
شيئا واحدا في ذاته مختلفا بالاعتبارات العقلية المذكورة المسئلة
الثالثة عشر في ان العلم بحقيقة العلة هل يلزم منه العلم بالمعلول ام لا العلم
التام بالعلة غير العلم بالعلة من حيث هي علة التي هي العلم بما للعلة من حيث
لها اضافة ما الى معلولها والاضافة لا تحصل الا بعد العلم بالمضافين فكون
العلم من هذه الجهة بالعلة مستلزم العلم بالمعلول من حيث انه ذو اضافة الى علته من
جهة المعلولية واما العلم التام بالعلة فان يعلم ذات العلة وما بينها من لوازمها
وملزوماتها وعوارضها ومعروضاتها وما لها بالقياس الى الغير فلا شك
ان هذا العلم يستلزم العلم التام بالمعلول فان جهة المعلول من جملة لوازم
العلة التامة فهنا علم آخر يختص بالعلة لا من حيث هي علة بل من حيث
كونها ماهية وحقيقة من غير ان يعرف لوازمها وعوارضها وذلك

لا وجب

فقط ص

لا وجب علما بالمعلول لا تاما ولا ناقصا المسئلة الرابعة عشر في ان
علمه سبحانه وتعالى بوجود ذاته او لوازم ذاته هل هو لازم واحد او لوازم
كثيرة مترتبة او دفعة لا يجب ان يحتاج من وقف على ما نفسر بما اورد بانه
على هذا السؤال والجواب ان علمه تعالى بالوجه المخصوص هو ذاته وبالوجه المجمول على الصور
والاضافات هو لوازم كثيرة مترتبة على الوجود وكله المسئلة
الخامسة عشر في كونه تعالى حيا هل يرجع الى كونه عالما او هو صفة
زائدة على ذلك المستند في اثبات الحيوة هو الذي ذكرناه وهو ان العقلاء
قصدوا وصفه تعالى باشرف الطرفين من النقيضين ولما وصفوه بالعلم
والقدرة ووجدوا الكل ما لا حيوة له يمتنع اتصافه بهما وصفوه بالحيوة
لا سيما وهو اشرف من الموت الذي هو ضدها ونعم ما قال عالم من اهل بيت
النبوة عليه السلام هل يسمى عالما وقادرا الا لانه وهب العلم للعلماء
والقدرة للقادرين فكلما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه مخلوق
مصنوع مثلكم مردود اليكم والباري تعالى واهب الحيوة ومقدر الموت
ولعل النمل الصغار تتوهم ان لله تعالى زبانيتين كما لها فانها تتصور ان عدمهما
نقصان لمن لا يكونان له هكذا حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى به فيما
احسب والى الله المفزع المسئلة السادسة عشر في كونه

تعالى مريدا يرجح الى كونه عالما او هو امر زائد عليه كان الجواب
منه جاريا في المسئلة السابعة عشر في ان الكلام زائد على
العلم او هو عين العلم الكلام في الاصل هو المؤلف من الحروف المسموعة الدالة
بالوضع على ما قصد دلالته عليه ليحصل التفاهم بين اشخاص النوع ووجوده
لا يحصل الا بعد العلم بالمعنى وتقدير ما جرى المؤلف في الذهن حتى
يمكن ان يؤلف الكلام منها فبعض الناس كالمنطقيين يطلقون الكلام
على ذلك التقدير في الذهن وبعضهم يطلقون على ذلك العلم والمتكلمون
يصفونه تعالى بالكلام لورود الشريعة بذلك اذ لولاه لما توهم
العوام الوصف فمن قائل انه هو العلم ومن قائل بانه زائد على العلم قديم غير
مؤلف ولا مسموع ومن قائل انه زائد محدث او قديم مؤلف ليس
بمسموع لكن يلي الملك مسموع ومن قائل انه مؤلف مسموع والذين
يقولون بمع ذلك انه قديم لا يتكلم فيمع وتوهم المسئلة الثامنة
عشر في انه تعالى سميع وبصير بانه متكلم ازلا ام لا اتفق المتكلمون على تقدم
الكلام يحكمون بصحة وقوعه والحكماء يحكمون بامتناعه وكتب
الكلامية مشحونة بهذه المباحث ومثلها المسئلة التاسعة عشر
في ان علم الباري تعالى ان صح ان يكون مؤثرا فهل يصح ان يكون

سببا

٢ لا يعقرون حق

سببا لوجود الممكنات كلها ويتحقق الجبر او لا يلزم ذلك فقد مر الكلام
في صحة مؤثرية العلم وامتناعه اما مسئلة الجبر وان طال الكلام فيها فنثبت
بذلك القول فيه وذلك ان الحيوان لا شك انه قد يصدر منه افعال لا شعور
له بها فضلا عن القدرة عليه والارادة بها وذلك كالنمو والهضم والغذاء
ومثلها انه قد يصدر منه افعال يشعر بها ولكن ليست بارادته كنبوعه ونفطته
وتنفسه مطلقا او من حيث وقوعها في زمان بعينه بل كما صدور زواله
عنه وقد يصدر منه افعال يشعر بها ويصدر عنه بحسب قصده الى تلك
الافعال وصحة صدورها عنه بغير قصده اليه لانه ربما لا يصح صدور فعل عنه
لا بقصده وربما يقصد امرا لا يصح صدوره عنه فصحة الصدور واللاصدور
هو المسمى بالقدرة وهي لا يكفي في الصدور الا بعد ان يرجح احد الجانبين
على الاخر والترجيح انما هو القصد الذي يسمى بالارادة او بالداعي و
عند القدرة والارادة يجب الصدور عنه وعند فقد احدهما او
كليهما يمتنع الصدور ولا يسمع كلام من يقول بصدور الفعل من القادر
من غير ترجيح احد الطرفين متمسكا بامثلة جزئية فان الترجيح غير العلم بالمرجح
وانما يحتاج الى وجود المرجح لا الى العلم به وكل فعل يصدر عن فاعل بسبب
حصول قدرته وارادته فهو باختياره وكل ما لا يكون كذلك فهو ليس

باختياره وسؤال السائل انه بعد حصول القدرة والارادة هل يقدر
على الترك كقول من يقول الحكيم بعد ان يوجد هل يمكن ان يكون معدوما حالة
وجوده وهو تحكم لان تحقق قدرته انما يكون له بقدرته وارادته ثم ان الكلام في
في طلب اصح الوجوه فانه بعد علمه بالوجوه يقصد في فرض وقوع واحد واحد
منها بفكره الذي يصدر عنه باختياره فيشاهد الصلاح والفساد فيها
فيحصل له الارادة لما يراه اصلح وهذه الارادة مكتسبة له اما اسباب
كسبها وهي القدرة على الفكر وارادته والعلوم السابقة فبعضها يحصل له
بقدرته وارادته لكنها لا تتسلسل بل تنتهي عند اسباب تحصل بعضها اما
بارادته وقدرته ولا شك ان عند الاسباب يجب الفعل وعند
فقدانها يمتنع فالذي ينظر الى الاسباب الاول ويعلم انها ليست بقدرة
الفاعل ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب الاقرب
للفعل هو قدرته وارادته والذي ينظر الى السبب الاقرب فقط يحكم بالاختيار
وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا لان الفعل لم يحصل باسباب كلها بقدرته
وارادته والحق ما قال لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين واما
في حق الله تعالى فان ثبت له قدرة وارادة مع ان هذا لا يلزم لزم
ما هنا من المحال لعجز كل صدور فعل له لان غيره ليس موقوفا على فكره

٣ والا التسلسل واما الارادة فربما كسبها له بقدرته ش

انما هو

المسألة العشرون

انما هو بسبب وجود فكره فلا يتصور هناك ايجاب ولا اختيار
في عناية ولطف وهداية عنايته علمه بنظام الكل على ما هو عليه ونظام امر
كل جزء منه على ما يجب له ليكمل النظام وهو حق فيه ولطفه يتصرف في جميع
الذوات والصفات وانما يتصرف على طريقة جزئية من غير شعور غيره بذلك
وهدايته ايصاله الشعور بالكمال وبغير ما اودعه لطلبه حتى يصل الى الحق
المسألة الحادية والعشرون في معنى حكمه وجه حكمته ايجاده الموجودات
على احكم وجه واتقنها وشوق كل واحد منها مع مبدأها الى كمالها وشوقها
لا تمام انما وجوده فيفيض الخير عنه من غير بخل ومنع وعوض وغرض
على كل من يقدر ان يقبله والقائلون بالصفات المختلفة اختلفوا في ان اي الصفات
اقدم من غيرها فقال بعضهم العلم اقدم لان القدرة تتعلق بما يعلم امكان
وقوعه لا غير وقال بعضهم القدرة اقدم لان المعلوم لم يصدر عنه
الا بعد تعلق العلم به وقال قوم الجود اقدم لان الصفات اذا كانت
متغايرة الذات كانت صادرة عنه والاصدار هو الجود وكل هذه
المباحث هو يتبين المسألة الثانية والعشرون في معنى قدرته
وعليه قد تقرر ذلك فيما مر فان القدرة تقتضي صحة الصدور والعالم تقتضي
وقوع الصدور وانما يتحقق الوقوع بتمام الارادة له القدرة المسألة

٢ وانما ش
٢ بقدر ما يقبله ش
٢ متغايرة للذات نسخه
٩ هو ليس نسخه

الثالثة والعشرون في معنى الأزلية وخاصية الأزلية إثبات التقدم
له على غيره ونفي المسبوقية عنه وما يتقدم من الزمان أو الدهر أو السرمد
في بيان الأزلية فقد ساوق تقدمه على غيره في الوجود ووحدته أي
نفي عداد معه فإن كل كثرة محتاجة إلى آحاد هي مبادئها والمبدأ الآخر
لا مبدأ له مع أن يكون فيه كثرة أو معه كثرة بوجه من الوجوه وإلا لكان
له مبدأ فلم يكن هو مبدأ وقد فرض مبدأ هذا خلف المسألة
الرابعة والعشرون في أن جميع صفاته حقيقية أو كلها سلبية ومنها
أو بعضها صفة من القسمين المذكورين الصفة إما يعقل لشيء ولا يمكن أن
يعقل إلا معه وله كالعرض شيء يوجد في موضع لا يمكن أن يوجد إلا فيه
ولا يلزم أن يعقل إلا شيء يكون ذلك الأمر موجودا في نفس الأمر وإن لم
يعقل بل على ذلك قولهم في رسم المضاف إنه الأمر الذي يعقل بالقياس
إلى غيره ولا يكون له وجود سوى معقوليته بالقياس إلى غيره فالصفات
الحقيقية هي التي يعقلها العقل عند مقايسة غيره وكلها ثابتة العقل
موجودة على وجودها وعلى المقايسة بينه وبين الغير وأما الصفات الإضافية
فهي شيء آخر وكأنه يحتاج فيها إلى شيء زائد على المقايسة المذكورة مثلا
الحي يعقل عند اعتبار صحة القدرة والعلم وليست إضافة إلى غير

يمكن

متقدم من الزمان الدهر تمه

يمكن بإزائه معدوم مجانسة بالعلم والقدرة وأما الإضافية فكونه
خالق ورب فإنهما يعقلان بالإضافة إلى المخلوق والمربوب ويمكن بإزائه
والسلوب أيضا اعتبارات عقلية بالمقايسة إلى أسباب لا وجود لها
ولا يلزم من إثباتها فإلا نواع تركيب ولا كثرة وواد نقص عدة
عنه لم يثبت صفة الحقيقية والإضافية والسلبية وذلك النقص هو التوحيد
وما يمكن في نفس الأمر ومعقول النقص هو الوحدة قال رضي الله عنه
وينبغي أن يتكلم في هذه المسائل هو متهد في هذا الباب مستغن عن إيراد
هذه المسائل فنختم الكلام ههنا والله الموفق ولي التوفيق من ... وإليه
بحمد الله أولا وآخرا

تم

قوله الأول الذي

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم
وبعد الحمد والصلوة فقد سئل بعض المعاصرين السيد السند والامام المؤيد
النحرير المتبحر والاستاد الماهر قدوة الافاضل والفضلا
ونخبة الفقهاء والعلماء استاد الكل في الكل امير محمد ابراهيم
الحسيني متعنا الله تعالى في مسئلة علم القديم تعالى سبحانه
سؤالاً بهذه الالفاظ المعروض على السدة السنية
انه قد استشكل على بعض الادلة العقلية علمه المتعلق بالحوادث
الواصل اليه من احاطة الازل بالزمان كله وكونه باجزائه موجوداً
حاصلاً في الازل البارئ وان لم يكن حاصلاً في نفسه مع
انه غير متناه في جانب الابد وجهه ان التفصيل التحقيق كان
موجب التصحيح بالتطبيق وغيره من ادلة امتناع ما لا يتناهى
في الوجود فان تفضلتم بدفع الاشكال متصوراً ما صورة
المتصدين لذلك بالتماسها الجسمية او الحالية فانه بعيد
عن المطالب كل البعد وان كان مقرباً للاذهان الى … بالمحلى في
من فضلكم بانزال الجواب لم تزل … الى ادراك فالامر عجيب
والسلام عليكم انتهى ما كتب له الاستاد دام ظله العالي في الجواب

فالمروي

فالمروي عن اعاظم الدين وظاهر المتقين البعض عن هذه المطالب
الوعرة والتخلص عن هذه المسالك الوعرة بحسب الجبر والقاصر
و… الافكار … اوما ترى … ادام الله تأييدكم وزاد
تسديدكم في ان العلم الحصولي بالاشياء على الوجه الكلي
حاصل له تعالى في الازل ولا يخفى شيء من المعلومات بوجه من الوجوه
مطابقاً لقول … المعصومين عليهم السلام كان رباً اذ لا
مربوب والهاً اذ لا مالوه وعالماً اذ لا معلوم وسميعاً
اذ لا مسموع الى غير ذلك من الاخبار وبيانه اولاً
ان العلم ليس اضافة محضة قال المحقق الطوسي قدس سره في شرح
رسالة العلم لا شك في وجود الاضافة بين العالم
والمعلوم والكلام على من جعل نفس العلم ما فرع هذا القائل
يعني صاحب الرسالة ثم قال وقد تقرر عند اهل البحث ان مورد
… ما به يكون الذات عالماً والصورة الذهنية …
والتحقيق يقتضي ان الصور هي ابدال المعلوم ذاته او ما يقوم مقامه
والقائم مقامه ان لم يقبل مطابقته للمعلوم الحقيقي لم يكن العلم
وان حصل هذا ادرك ذات المعلوم التي هي احد المتطابقين منهما
مع ما يعتبر تطابقهما وان الثاني ليس كما في النهاية بعض العلم

او الادراك بل هي ما يجده العاقل لازما للعلم والادراك
بعد تعقلهما وما يلزم الشيء بعد تعقله غير ذات الشيء ومقوماته
فالعلم الحقيقي هو الامر الاول وحده لكنه لا يكون مضافاً
الى شيء من المعلومات اما اذا اضيف الى المعلومات فيكون
اما الصور او الاضافات وحده واما الاول مأخوذاً مع اعتبار
الصور والاضافات عليه هذا انتهى كلام زيد اكرامه وقوله
اشار قدس سره الى ما هو التحقيق من ان العلم في حد نفسه
لا يكون مضافاً الى شيء من المعلومات فان ما به يكون الشيء
عالماً وهو القوة العاقلة للنفس ليس بعرضه الاضافة الى المعلومات
كما في العقل البسيط للنفس وانما يعتبر الاضافة في العلم بعد
تعقل الصورة متعلقاً بالمعلوم وتلك الاضافة يعتبر
اولا هي مطلق النسبة ثم باعتبار تكرر النسبة العقل تصير من
باب الاضافة بمعنى التكافؤ في اللزوم دون الوجود وثانياً
ان الاضافة بين العلم والمعلوم ليست في الخارج بل انما هو
بحسب الذهن فقط يعني ان الذهن لا يتعقل العلم بدون الاضافة
لا ان تحققه موقوف على الاضافة فان الاضافة على ضربين
وجودية ولزومية قال الشيخ في التعليقات المتضايفان قد يتكافآن

في اللزوم لا في الوجود فقد يكون الشيئان متضايفين واحدهما
معدوم فالاضافة العلمية غير الاضافة الوجودية التي تقتضي
وجود الطرفين كل علم لنا لا يلزم ان يكون في حد نفسه من باب
المضاف وبعد اعتبار تكرر النسبة حين يصير مضافاً لا يلزم
ان يكون متضايفاه الا معه في الوجود كما في علمنا بالقيامة
بمعنى التكافؤ فيهما اذا كان ح في مجرد اللزوم العقلي بمعنى
ان ادراك احدهما لا ينفك عن ادراك الآخر معه لا انه
تحقق العلم في الخارج موقوف على تحقق المعلوم معه وبعبارة اخرى نقول
في مثالنا ان معنى العلم مع معنى كون القيامة في زمان مستقبل
لا ان تحقق العلم بهذا الكون مع هذا الكون في الخارج
فان العلم بما هو علم موجود في الحال فكيف يمكن ان يكون مع
ما سيوجد بعد ذلك كالقيامة او مع المستحيل الوجود وهذا
والحق بعد اللتيا والتي ان الاضافة الحقيقية كسائر
المقولات لا يمكن ان يعرض للمجردات لكبريائه ولا تجري احكام
فيما فوق مرتبة الامكان مع عروضها ولزوم احكامها
مخصصات الممكنات فان الاجناس العالية كلها من اقسام الممكن
كما هو المقرر والمراد ان العقل يحمله على وجه العموم شره [illegible]

وصفاته الذاتية عن الدخول تحت الاجناس العالية والا لزم كون
ذاته وصفاته الذاتية نوعا من الجنس العالي فيلزم التركيب فيه تعالى
عن ذلك وايضا كل هذه المقولات العشرة من اقسام الماهية التي
هي غير الوجود ولا ماهية كلية له تعالى ولصفاته الحقيقية التي هي عين الذات
والا لزم التركيب المنافي لوجوب الوجود وروي عن امير المؤمنين عليه السلم
انه قال لا يقال له ما هو لانه خلق الماهية وعن الرضا عليه السلم في خطبته
المشهورة فكل ما في الخلق لا يوجد في خالقه وكل ما يمكن فيه يمتنع في صانعه
والشواهد الشرعية على ما ذكرناه كثيرة بحمد الله تعالى هذا اخر كلام
افضل الائمة في جواب ذلك السؤال واقول وعندي
ان حق الجواب عن هذا السؤال ان يقال كون الزمان باجزائه
والآنات وشمولاته العادية وغير العادية مجتمعا في الحصول العلمي الذي عند
الله تعالى في الازل مما قد قال به قوم منهم لما اثبات العلم الازلي
للمبدأ الازلي بوجه تمام المعلومات واجتماعها فيه عند العلم
وتمام الاشياء بوجه على نحو حصولها وثبوتها بالوجود الانساني في
الخارج فاذا تحقق اجتماع الزمان واجزائه وشمولاته في ازل الآزال
عند القديم ثبت فمنه ذلك ووقعوا في حيص بيص من جهة
لزوم تغير العلم هي من الامور المرتبة الجمعية وانما الكثرة في

المرتبة الالهية

المرتبة الاحدية على خلاف ما اتفق عليه جميع اهل الملل من صدق
كان الله ولم يكن معه شيء ولزوم قدماء زائدة تعالى عن الاتصاف
بصفة الذاتية وكماله الذاتي الى وجود ما سواه على ما
يدل عليه الكتاب والسنة وقول الائمة المعصومين عليهم السلم
عالم اذ لا معلوم وسميع اذ لا مسموع لان اطلاق نفي الجنس على الشيء يدل على
حصول ثبوت له خلاف الظاهر ولا يصدق الا مع تخصيص الفرد
ان هذا القول لا يدل عليه نقل ولا يشهد له عقل ولا هو
محتاج اليه في تصحيح العلم الازلي اما عدم دلالة النقل فلان
الظاهر مما يستدل به على هذا المطلب ما ذكره صاحب رسالة في الزوراء
هذا المقام من الكلام القدسي المشهور ليس عند ربك صباح ولا مساء
وهو على تقدير صحته فدلالته على نفي اختلاف الازمان الا
اكثر ولا دلالة على ثبوته اذ على راي هذا القائل كل صباح
ومساء فيهما مجتمعان عنده فالحديث على تقدير صحته يحتمل ان يكون
معناه لا حاجة لربك في نفاذ امره وتكميل مرتبته الى
صباح ومساء وانما يحتاج الى تعاقب الصباح والمساء
واختلاف الليل والنهار رعاية لمصالح المربوبين والحكمة في تدريج تربيتهم
والا فامره كلمح البصر او هو اقرب انما امره اذا اراد

شيئا لانه يقول لكن فيكون واما دلالة المعهاز فانما هو على
هذا القول وامثاله وذلك لان المعهاز يحكم بانه اذا فرضنا
اجتماع اجزاء الزمان ومشمولاته دفعة واحدة في نظر القديم الازلي
لزم ان يكون هناك كل متحرك في زمان ما مسافة معينة حاصلا
في نظره تعالى دفعة واحدة في جميع اجزاء تلك المسافة حركة فيكون
كل متحرك هناك في نظر القديم الازلي كالشعلة الجوالة في نظرنا
جسما ممتدا مالئا للمسافة بامتداده دفعة واحدة فلا يكون
الحركة حركة ولا الزمان زمانا فيكون علم القديم تعالى بشيء على خلاف
ما هو عليه في نفس الامر ويلزم ايضا جعل اجسام المتحركات
في مسافة واحدة بازمان متباعدة لان [illegible] المشغولة
بحركاتنا اليوم كانت في الازمنة الماضية مشغولة بحركات اغيارنا
وكلها على هذا القول مشغولة دفعة واحدة بجميع الحركات الواقعة
فيها في الازمان المتوالية بل بجميع اجسام المتحركات الممتدة
في حدود الحركات بعدها فيكون في كل جادة طرق
تحركت عليها السيارة مثلا في نظره تعالى في الازل جسم كل جادة
من [illegible] رفيقة جسما ممتدا من خلفه وقدامه في جميع حدود تلك [illegible]
مع كونها تلك [illegible] في جميع اجزائها مشغولة بامتداد جسم [illegible]

في الازل صح

الى فوق وهكذا جميع من سار فيه من اول جلوس الارض الى وقت فنائها
وبحسب الاشكال وجميع الصور المتعاندة المتعاقبة على مادة واحدة
في نظره تعالى شيء [illegible] الى غير ذلك من لغاه بما سيدرك تحقيقه
ولعمرو العنقاء ولعمرو والعزام كل تلك الاستحالات انما يصح هذا
الخيال على القديم تعالى بسببه بالموجودات في اجزاء الزمان
واما علمه بالممكنات غير الموجودة والممتنعات المستحيلة الوجود
فلا يمكن ان يصحح بمثل هذا الخيال اصلا فلا بد من تجشم طرق
اخر لتصحيح علمه بها ولعل ذلك الطريق بعد بصورة يكفي لتصحيح
العلم بالموجودات في اجزاء الزمان ايضا هذا واما بيان
عدم صلاحه لتصحيح العلم الى هذا الخيال فلان العلم اذا كان
بحصول تفاصيل المعلومات عند القديم في الازل لكان لتلك
المعلومات نحو ظهور وتمايز في الازل فهذا النحو من الظهور
والتمايز العلمي لا يخرج حاله من وجهين اما ان يحصل بذاتها او بوجود
والتمايز للمعلومات ناشئ من العالم بمعنى ان المعلومات في انفسها
ليس لها تمايز علمي ولا وجود ظلي انما يحصل لها هذا الوجود والتمايز
بتوسط العالم و[illegible] لو فرضنا رفع هذا التوسط لانعدمت
ارتفع التمايز والوجود لعدم المعلومات رأسا ام لا

بحيث صح

بل المعلومات في انفسها مع قطع النظر عن بعض العالم والتفاته
اليها موجوده بذلك الوجود الظلي ومتمايزه بذلك التمايز
العلمي وانما يحصل علم العالم بمجرد التفات العالم وتوجهه الى
ذلك الوجود الظلي الوهمي والتمايز الثابت لوجودي فعلى
الثاني يلزم ثبوت المعدومات وتعدد القدماء وحاجة
الواجب في صفة ذاته وكمال وجوده الى غيره تعالى عن ذلك
علوا كبيرا وعلى الاول ينتقل الكلام الى الحال عن
حال القديم المؤثر هذا الاثر فقبل هذا الاثر هل هو عالم
بهذه المعلومات المتمايزة بالقوة الكسبية عند الى علم في
تلك المرتبة وجود علمي ايضا ام لا بل انما يحصل هذا التمايز
من غير علم ثم بعد وقوع هذا الاثر وحصول تمايز المعلومات
عنده يحصل له العلم بها والثاني باطل لان حاصل اطلاق
المعلومات بالتوجه والالتفات اليها اذا لم يكن عالما بموضع
الالتفات قبل الالتفات فكيف يتعلق العلم ثم بعد الالتفات
كيف يعلم ان ما حصل له بالالتفات هو الذي كان مقصوده
الالتفات اليه ثم كيف يجوز احد ان يكون علم القديم تعالى
شانه حاصلا بفعله وفعله حاصلا بعلمه وفساد هذا اظهر من

ل

قال المحقق الطوسي قدس سره في شرح رسالة العلم كما ان الكاتب يطلق على من يتمكن من الكتابة سواء كان مباشرا للكتابة او لم يكن وعلى المباشر لها حال الكتابة باعتبارين كذلك العالم يطلق على من يتمكن من تحصيل العلم سواء كان في حال استحضار المعلوم او لم يكن وعلى من يكون مستحضرا له حال الاستحضار باعتبارين فالاول على الامر الثاني باعتبار الثاني والعالم الذي يكون علمه ذاتيا فهو بالمعنى الاول لانه مدرك بالاعتبار لا يحتاج وكونه عالما بالكل بغير ذاته [illegible] بالاعتبار الثاني فهو محتاج الى اعتبار صورة المعلوم وهو من حيث صورة المعلوم مغاير لذاته والعلم بهذا الاعتبار متكثر بتكثر المعلومات ثم بسط [illegible] الكلام في [illegible] السمع والبصر [illegible] الى ان قال والعلم المراد بالثاني وهو غير مقصود لنا وانما المقصود علمه [illegible] الاشياء وكذا على العلم الذي [illegible] الاولى انه من القدرة على تمييز [illegible] البصر سواء كان حال البصر او قبله منه

٥٨

لم يحصل فعلى الاول هو لم يحصل تمايز الاشياء عنده قبل وجودات
اعيانها لكان حصولها باثره المسبوق بعلمه وقد حصل الكلام الى
هذا العلم السابق هل هو حاصل له بتمايزها في تلك
هذا التمايز ام لا بل بوجود ذاته يقتدر على التمييز ان اراد
فعلى الاول ينتقل الكلام الى هذا التمايز اما الدور او التسلسل ويؤول الى
اختيار الشق الثاني وعلى الثاني يثبت ما اردناه وهو
تحقق العلم من غير تمييز المعلوم عند العالم بل بمجرد وجوده اذ به
يقتدر على التمييز اذا اراد بما اقتدار ذاتي من غير استعانة من
الغير فحينئذ يكون العلم شعبة من القدرة كما ان السمع والبصر
شعبتان من العلم والعلم المؤثر بالفعل في تمييز المعلومات
وابداع اظلالها كالقدرة المؤثرة بالفعل في ايجاد
اعيان الحوادث واحداث اشخاصها في آن اتصاف
الذات بها الحادث حين وجود متعلقاتها بعد ما كان
متصفا بنقائضها فيكون القدرة والعلم بهذا المعنى
صفات فعل القديم لا صفات ذاته وانما القدرة
التي هي كمال الذات من حيث ذاته بحيث اذا اراد ابداع (او ايجاده)
الممكن من غير استعانة او استعارة وان لم يوجد بالفعل شيئا

فعلم هذا العلم الذاتي انما هو كون الذات بحيث اذا اراد اثر
بالابداع وجود ظلي له الحكمة به اثر من غير استخاره قوة واستعانة
من غيره وهذه الحيثية ثابتة بالفعل للذات الازلي بالنسبة
الى ذلك الشيء المتميز بالقوة وان لم يصدر بعد ذلك اصلاً
فصفة القدرة والعلم بهذا المعنى مستهلكتان في احدية
ذات موصوفهما استهلاك الانوار الاشراقية في نفسها اشراقها
فلذلك يكونان من صفات الذات لثبوت معانيهما للذات ما دام الذات
وامتناع اتصاف الذات باضدادها اصلاً واشتراك لفظ
القدرة والعلم بين هذه الصفة التي هي عين موصوفها وبين
القدرة المؤثرة بالفعل في اثبات اعيان الحوادث والعلم
والتمييز المؤثر بالفعل في تميز ظلال الاشيا كاشتراك لفظ
الشمس بين القرص وضوءه بحيث ان بين الفرقين بينهما لا يقع
الاشتباه فان قوما من القدماء نفوا العلم في الازل
واخرجوه عن صفات الذات بنا على توهم الخفا
معناه في الثاني كما يظهر من مكاتبة ايوب بن نوح
على ما رواه في الكافي قال كتبت الى ابي الحسن عليه السلام
اساله عن الله عز وجل كان يعلم الاشيا قبل ان خلق الاشيا

وكونها او لم يعلم ذلك حتى خلقها واراد خلقها وتكوينها
فعلم ما خلق عند ما خلق وما كون عند ما كون فوقع عليه السلام
بخطه لم يزل الله عالما بالاشيا قبل ان يخلق الاشيا
كعلمه بالاشيا بعد ما خلق الاشيا ومثله مكاتبة جعفر بن
محمد بن حمزه قال كتبت الى الرجل عليه السلام ان مواليك
اختلفوا في العلم فقال بعضهم لم يزل الله عالما لان معنى يعلم يفعل
لا نقول ح
فان اثبتنا العلم فقد اثبتنا معه في الازل شيئا فان
رايت جعلني الله فداك ان تعلمني من ذلك ما اقف عليه
ولا اجوزه فكتب بخطه عليه السلام لم يزل الله عالما تبارك
وتعالى ذكره وحاصل جوابه عليه السلام ان العلم الازلي
لا يدل عليه بصفة علم ويعلم الا مجازا فانهما حقيقتان
في تاثير العلم الازلي لا في اصله ومبداه وانما يدل عليه
بلفظ عالم لان صيغة اسم الفاعل لان اسم الفاعل قد يطلق
حقيقة على مبدا التاثير مع قطع النظر عن فعلية تاثيره فهو
في الازل عالم وليس هناك مصداق علم ويعلم فلا يصدقان معلوم
فان مصداق هذه الالفاظ حوادث لا تكون اشباهها
في الازل فهي لها صفات فعل الواحد الازلي وانما هو ذات ثم

وفي كتاب التوحيد للصدوق بإسناده عن حماد بن عيسى قال سألت أبا عبد الله عليه السلام فقلت لم يزل الله يعلم قال أنّى يكون
يعلم ولا معلوم فقلت فلم يزل الله يسمع قال أنّى يكون ذلك ولا مسموع قال فقلت فلم يزل الله يبصر قال
أنّى يكون ذلك ولا مبصر ثم قال لم يزل الله عليما سميعا بصيرا ذات علّامة سميعة بصيرة
انتهى الحديث وفي دلالته على ما ذكرناه صراحة لا تدفع فالحاصل أن ...

بحاله فلا حدوث علم وتعلّم يقتضي نفي العالمية الأزلية ولا
قدم العلم الأزلي يقتضي نفي حدوث علم وتعلّم كما قال به
أكثر المناظرين وإذا لولا الآيات والأحاديث الدالة
الدالة عليه كما لا يخفى ثم إنه يجب أن يتنبّه
في هذا المقام أن صفات عقلنا الكمالية صفات ذاتنا
قدرتنا مثلا فهي في حال التأثير أكمل منها قبل حال التأثير
وذلك لأن تلك الصفة غير حاصلة لنا من قبل ذواتنا أنفسها
بل إنما نستعيرها من مبدأ آخر خارج عنا فالذي يحصل لذواتنا
قبل الفعل إنما هو استحقاق تلك الاستعارة من الغير وأما
حصول تلك القوة بالفعل منحصر فيها ولو على سبيل العارية
فإنما هو في زمان الفعل لا قبله فلذلك يكون صفة الفعل عندنا
أشدّ قوة وأكمل وجودا من صفة الذات وأما في القديم تعالى
شأنه فإذ لا يحصل له صفة الفعل إلا من صفة ذاته فيكون
الأمر فيه تعالى بالعكس أي يكون صفة ذاته أكمل وأقوى من
صفات فعله فلذلك يحصل لنا الإشكال في الفعل وأما في الباري
تعالى شأنه فبذلك التحقيق يستبان للعقلاء أن العلم الذاتي
للقديم أي بمنزلة الذات المتقدم على تمام المعلومات المتجددة

بالقوه

بالقوه لا يكون أخفى ظهورا وأقلّ إحاطة من علمه تعالى الحادث
أي المسمى بالفعل للمتجددات بالفعل لأن صفة الذات أشدّ
وأقوى من صفة الفعل واستيفاء ذا الوهم بهذا الحكم إنما هو
ناشئ من مقايسة الغائب على الشاهد وقد علمت أن
الحكم في كل منهما على عكس الآخر هذا فقد اتضح أن علم الذات
أي قدرة مشتركة لكل شيء الذي هو صنع أنه يحيط بكل ما يمكن
أن يتعلّق به علم بالفعل سواء كان موجودا أو معدوما كليا أو
جزئيا أو كليا عاما أو خاصا مجملا أو مفصلا محكما
أو متشابها أي مضطربا أو مشكلا مفردا أو مركبا ناقصا
أو تاما إنشاء أو خبرا صادقا أو كاذبا إلى غير ذلك
من أقسام إلخ في إحاطة أعلى وأرفع من مرتبة الجمل و
التفصيل فلا يكون علمه هذا إجماليا وتفصيليا وذلك
لأن العلم الإجمالي يقتضي وجود المجمل المعلوم ١٢ إن العلم التفصيلي
يقتضي وجود المفصّل وليس في مرتبة ذات العالم الأزلي
عين ولا أثر من مجمل المعلوم ولا من مفصّله عند من يقول
بالتوحيد نعم لو قال أحد بثبوت الوجود ... فرق العلم
من كون المعلومات الحادثة متفرعة على أصل وجود الأشياء

[illegible]

[illegible]

الاول وتحصله من تطوره باطوار المعلولات ايمكن له ان يقول
حضور ذوات العلة في الازل عنده ذاته حضورا اجماليا لجميع
معلولاته فيكون علمه علما اجماليا بجميع معلولاته لان العلة عند
هولاء بعد التحصيل من العنصر والهيولى لوجود معلولاته وهذا
مما لا يجترئ الفحول من موحد الامين لا يبالي من الالحاد
في دينه واما من اسلك نفسه من علماء الدين ارباب
الشريعة وعقود سمعه ولسانه على اقتفاء اثر الكتاب
والسنة فلا يجوز له ان يقول وجود الفاعل في الازل
وجودا جامعا للمعلولات وحضور ذاته لذاته في الازل
بمنزلة حضور مجمل معلولاته عنده اذ شيء لا يوجد مجملا الا
بمادته ولا يحصل الا بصورته واما الفاعل فهو مبدا
مباين بالذات لذات معلولاته فلا يجوز ان يكون ليس
في شيء علما فاعله فهو هو لا يحصل لا اجمالا ولا على سبيل
التفصيل فلا يكون علم الفاعل بذاته علما بمعلولاته وذلك
اخر ما اردنا ايراده في جواب هذا السؤال والحمد لله على كل
حال والصلوة على النبي واله محمد سيد وخير الورى وقد كان هذا الفراغ
في شهر جمادى الاولى من سنة ١١٤٧ ...
بيد ... العبد ...
عفي عنهما ...

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لواهب العقل ومبدعه ومصور الكل ومخترعه كما هو اهله فضله
والصلوة على سيد الانبيا محمد وآله وبعد فقال ابو
نصر الفارابي في الجمع بين رأيي افلاطن وارسطو اني لما رأيت
اكثر اهل زماننا قد خاضوا وتنازعوا في حدوث العالم وقدمه
وادعوا ان بين الحكيمين المقدمين المبرزين اختلافا في اثبات
المبدع الاول وفي وجود الاسباب منه وفي امر النفس والعقل وفي
المجازاة على الافعال خيرها وشرها وفي كثير من الامور المدنية
والخلقية والمنطقية فاردت في مقالتي هذه ان اشرع في الجمع
بين رأييهما والابانة عما يدل عليه فحوى قوليهما ليظهر الاتفاق
بين ما كانا يعتقدانه ويزول الشك والارتياب عن قلوب
الناظرين في كتبهما وابين مواضع الظنون ومداخل الشكوك
في مقالتهما لان ذلك من اهم ما يقصد بيانه وانفع ما يراد شرحه
وايضاحه اذ الفلسفة حدها وماهيتها انها العلم بالموجودات
بما هي موجودة وكان هذان الحكيمان هما مبدعان للفلسفة ومنشئان
لاوائلها واصولها ومتممان لاواخرها وفروعها وعليهما المعول

في قليلها وكثيرها واليهما المرجع في يسيرها وخطيرها وما يصدر منهما
في كل فن هو الاصل المعتمد عليه لخلوه عن الشوائب والكدر بذلك
نطقت الالسن وشهدت العقول ان لم يكن من الكافة فمن الاكثرين
من ذوي الالباب الناصعة والعقول الصافية ولما كان القول والاعتقاد
صادقا متى كان للموجود المعبر عنه مطابقا ثم كان بين قولي هذين
الحكيمين في كثير من انواع الفلسفة خلاف لم يخل الامر فيه من احد
ثلث احوال اما ان يكون هذا الحد المبين عن ماهية الفلسفة غير صحيح واما ان يكون
رأي الجميع او الاكثرين واعتقادهم في تفلسف هذين الرجلين سخيفا
واما ان يكون في معرفة الظانين فيهما ان بينهما خلافا في هذه
الاصول تقصير والحد الصحيح مطابق لصناعة الفلسفة وذلك يتبين من
استقراء جزئيات هذه الصناعة وذلك ان موضوعات
العلوم وموادها لا يخلو من ان تكون اما الهية واما طبيعية واما منطقية
او رياضية او سياسية وصناعة الفلسفة هي المستنبطة لهذه
والمخرجة لها حتى انه لا يوجد شيء من موجودات العالم الا وللفلسفة
فيه مدخل وعليه غرض ومنه علم بمقدار الطاقة الانسانية وطريق
القسمة يصرح ويوضح ما ذكرناه وهو الذي يؤثره افلاطن فان

المقسم بوجوه لم يبق شيء من الموجودات الا وقد تكلم فيها
افلاطون ولما كان الحكيم ارسطوطاليس مقتديا بسلوكها غير انه لما وجد
افلاطون قد احكمها ودونها واتقنها واوضحها اهتم ارسطوطاليس
احتمال الكد واعمال الجهد في انشاء طرق القياس وشرع في بيانه
وتهذيبه ليستعمل البرهان والقياس في جزئي جزئي مما توجبه القسمة
ليكون كالتابع المتمم والمرشد الناصح ومن تدرب في علم المنطق واحكم
علم الاداب الخلقية ثم شرع في الطبيعيات والالهيات ودرس
كتب هذين الحكيمين تبين له مصداق ما اقوله حيث يجدهما
قد قصدا تدوين العلوم موجودات العالم واجتهدا في ايضاح احوالها
على ما هي عليها من غير قصد منهما لاختراع واغراب وزخرفة وتشوق
بل توفية كل منهما قسطه ونصيبه بحسب الوسع والطاقة واذا كان
ذلك كذلك فالحد الذي قيل في الفلسفة انها العلم بالموجودات
بما هي موجودة حد صحيح ينبئ عن ذات المحدود ويدل على ماهيته فاما
ان يكون راي الجميع او الاكثرين واعتقادهم في هذين الحكيمين
انهما المنظور اليهما والامامان المبرزان في هذه الصناعة فحقيق ان لا
فذلك ابعد عن قبول العقل اياه واذعانه له اذ الوجود يشهد

بضده

بضده لانا نعلم يقينا انه ليس شيء من الحجج اقوى وانفع واحكم من شهادات
المعارف المختلفة بالشيء الواحد واجتماع الاراء الكثيرة اذ العقل عند
الجميع حجة ولاجل ان ذا العقل ربما يخيل اليه الشيء بعد الشيء على خلاف
ما هو عليه من جهة تشابه العلامات المستدل بها على حال الشيء احتيج الى
اجتماع عقول كثيرة مختلفة فمهما اجتمعت فلا حجة اقوى ولا يقين احكم من
ذلك ثم لا يوهمنك وجود اناس كثيرة على اراء مدخولة ان
الجماعة المقلدين لراي واحد المذعنين لامام يؤمهم فيما اجمعوا عليه
حكمهم حكم عقل واحد والعقل الواحد ربما يخطي في الشيء الواحد على ما ذكرنا
لا سيما اذا لم يتدبر الراي الذي يعتقده مرارا ولم ينظر فيه
بعين البحث والمعاندة فان لحسن الظن بالشيء او الاهمال عن البحث
عن البحث قد يغطي ويعمي ويخيل فاما العقول المختلفة اذا اتفقت بعد تامل
منها وتدرب وبحث وتنقير ومعاندة وتبكيت واثارة
الاماكن المتقابلة فلا شيء اصح مما اعتقدته وشهدت به واتفقت
عليه ونحن نجد الالسن المختلفة متطابقة بتقديم هذين الحكيمين وفي التفلسف
بهما يضرب الامثال واليهما يساق الاعتبار وعنهما ينبئ
الوصف بالحكم العميقة والغوص على المعاني الدقيقة المؤدية في كل شيء

لا المحض والحقيقة واذا كان هذا هكذا فقد بقي ان يكون في معرفة
الظانين بهما ان بينهما خلافا في الاصول تقصير وينبغي ان يعلم
انه ما من ظن يخطئ او سبب يغلط الا وله داع اليه وباعث
عليه ونحن نبين في هذه المواضع بعض الاسباب الداعية الى الظن
بان بين الحكيمين خلافا في الاصول ثم نتبع ذلك بالجمع بين رأييهما
اعلم انه ما هو مما ركز في الطبائع بحيث لا ينخلع عنه ولا يتخلى خلوه
عنه والتبري منه في العلوم والآراء والاعتقادات من اسباب
النواميس والشرائع كذلك في المعاشرات المدنية والحاس هو
الحكم من الكل عند استقراء الجزئيات اما في الطبيعيات فمثل حكمنا
بان كل حجر يرسب في الماء ولعل بعض الاحجار يطفو او ان
كل نبات يحترق في النار ولعل بعضها لا يحترق وان جرم الكل
متناه ولعله غير متناه وفي الشرعيات مثل الحكم كل من شوهد منه فعل
الخير مرة على اكثر الاحوال فهو عدل صادق الشهادة في كثير من
الاشياء من غير ان شاهد جميع احواله وفي المعاشرات مثل
السكون والطمانينة الى الثقة نجدهما في انفسنا محمودا وامانته
ومن غير ان شاهد جميع احواله ولما كان امر هذه

القضية على ما

على ما وصفناه من الحكاية واستيلائه على الطبائع ثم وجد افلاطن
وارسطو وبينهما في كثير من الافعال وكثير من الاقوال خلاف ظاهر
فكيف يضبط الوهم معهما عن ان يتوهم ويحكم بالخلاف الكلي بينهما
مع سوق الوهم ولكن القول والفعل جميعا انما يبينان الاعتقاد و
لا سيما حيث لا مراقبة ولا احتشام ومع تمادي المدة تتقدم
من افعالهما المتباينة وسيرهما المختلفة تخلي
افلاطن عن اكثر الاسباب الدنيوية ورفضه اياها وتحذيره في كثير
من اقاويله عنها وايثاره تجنبها وملابسة ارسطو لما كان
يهجره افلاطن حتى استولى على كثير من الاملاك وتزوج فاولد
ووزر للملك الاسكندر وحوى من الاسباب الدنيوية على ما لا يخفى
على من اعتنى بدرس كتب اخبار المتقدمين فظاهر هذه الحال
يوجب الظن بان بين الاعتقادين خلافا في امر الدارين وليس
الامر كذلك في الحقيقة فان افلاطن هو الذي دون السياسات
وهذبها وبين السير العادلة والعشرة الانسية المدنية وابان عن
فضائلها واظهر الفساد العارض لافعال من هجر العشرة
المدنية وترك التعاون فيها ومقالاته فيما ذكرناه مشهورة

يتدارسها الامم المختلفة من لدن زمانه الى عصرنا هذا غير انه لما راى امر
النفس وما يبتدى به الانسان حتى اذا احكم تهذيبها وتقويمها ان نظر
منها الى تقويم غيره ثم لم يجد في نفسه من القوة ما يمكنه الفراغ عما يهم
من امرها افرد ابا به في اهم الواجبات عليه جاريا على انه يرى ذلك
من اهم الامور واجل على الاقتراب الى حيث ما ادى به ذكر
مقالاته في سياسات الاخلاق وان ارسطاطاليس لم
يرى على مثل ما جرى افلاطون في فاوذيه ورسالة السياسية
ثم لما رجع الى نفسه فاحس منها بقوة ورحب ذراع وتوسع
اخلاق وسعة صدر وكمال الحكمة معها تقويمها والتفرغ للتهذيب
والاستمتاع بكثير من الاسباب الدنية فمن تامل هذه الاحوال
علم انه لم يكن بين الرايين اعتقادين خلاف وان التباين
الواقع لهما كان بسبب نقص القوى الطبيعية في احدهما وزيادة
فيها في الاخر لا غير على حيث لا يخلو منه كل اثنين من اشخاص البشر
اذ الاكثرون قد يعلمون ما هو اكثر اثرا واصوب واوفق عندهم
ربما لا يطيقونه ولا يقدرون عليه وربما اطاقه البعض و
عجز عنه البعض ومن ذلك ايضا تباين مذهبيهما

في تدوين

في تدوين العلوم وتاليف الكتب وذلك ان افلاطون كان
يمنع في قديم الايام عن تدوين العلوم وايداعها بطون الكتب
دون الصدور الزكية والعقول المرضية فلما خشي على نفسه الغفلة والنسيان
وذهاب ما استنبطه حيث استقر علمه وحكمته وبسط فيها فاختار
الرموز والالغاز قصدا منه لتدوين علومه وحكمته على السبيل الذي
لا يطلع عليها الا المستحقون لها والمستوجبون للاحاطة بها طلبا وبحثا
وتبصرا واجتهادا واما ارسطاطاليس كان
مذهبه الايضاح والتدوين والترتيب والتبليغ والكشف و
البيان واستيفاء كل ما يجد اليه السبيل من ذلك وهذان سبيلان
على ظاهر الامر متباينان غير ان الباحث عن علوم ارسطاطاليس
والدارس لكتبه والمواظب عليها لا يخفى عليه مذهبه في وجوه الالغاز
والتعمية والتعقيد على ما يظهر من قصد البيان والايضاح من ذلك
ما يوجد في اقاويله من حذف المقدمة الضرورية عن كثير من القياسات
الطبيعية والالهية والخلقية كما اوردها عما دل على موضعها المفسرون
لها ومن ذلك حذف كثير من النتائج وحذف الواحد من كل زوجين
والاقتصار على الواحد منهما مثل قوله في رسالته الى الاسكندر في

وسياسات المدن الجورية من آثار اختيار العدل مع التعاون فيحبس
لمن يحبره مدبر المدينة في عقوبته وتمام هذا القول كذا من آثار اختيار
العدل على الجور فيحبس لمن يحبره مدبر المدينة في العقوبة والثواب فمن آثر
العدل فيحبس له ثواب ومن آثر الجور فيحبس له عقاب ومنها ذكره
لمقدمي قياس ما فوافقها نتيجة قياس ~~ومنها غير نتيجة قياس آخر~~
وذكره لمقدمي قياس ما فإنها عن نتيجة لوازم تلك المقدمات مثل
ما فعله في كتاب القياس عند ذكره أجزاء الجوهر أنها جواهر ومن ذلك
اشباعه القول في تقدير ومثالات شتى إلى أن يبلغ به البلاغ
والجهد في الاستيفاء ثم تجاوزه عن القائس من غير اشباع في القول
ولا توفية في الخط ومن ذلك النظم والترتيب والرسم الذي
كتبه العلمية حيث يظن ان ذلك الطباع له لا تمكنه التحول عنه فاذا تأمل
رسائله وجد كلامه فيها متسقا ومنظوما على رسوم وترتيبات
مخالفة لما في تلك الكتب وكفينا رسالته المعروفة إلى افلاطن
في جواب ما كان افلاطن كتب اليه بمعاتبة على تدوينه الكتب
وترتيبه العلوم واخراجها في لغاته الكاملة مستقصاة فانه
يصرح في هذه الرسالة الى افلاطن ويقول اني وان دونت

هذه العلوم

هذه العلوم والحكم المصونة المضنون بها فقد رتبتها ترتيبا لا يخلص الا اليها
أهلها وعبرت عنها بعبارات لا يحيط بها الا بنوها فقد ظهر مما صنعناه
لعل الذي يسبق الى الاوهام من التباين في المسلكين امر يسهل علته حال ان
متحالفان يجمعهما مقصود واحد ومن ذلك ايضا امر الجواهر
وان التي منها اقدم عند افلاطن ارسطاطاليس غير التي منها اقدم
عند افلاطن فان اكثر الناظرين في كتبهم يحكمون بخلاف بين رأيهما
في هذا الباب والذي حدا بهم على هذا الحكم وهذا الظن هو ما وجدوا
من اقاويل افلاطن في كثير من كتبه مثل كتاب طيماوس وكتاب
بوليطيا الصغير ودلالته على ان احق الجواهر واقدمها واشرفها
هي القريبة من العقل والنفس البعيدة من الحس والوهم الكاتب ثم وجدوا كثيرا
من اقاويل ارسطاطاليس في كتبه مثل كتابه في المقولات وكتابه في بالتفصيل من
العبارات الشرطية يصرح بان اولى الجواهر بالتقديم الجواهر الاول
التي هي الاشخاص فلما وجدوا هذه الاقاويل على ما ذكرناه من
التفاوت والتباين لم يشكوا في ان بين الحكيمين تعاندا من حقيقة
والامر ليس كذلك لان من مذهب الحكماء والفلاسفة انهم يفرقوا
بين الاقاويل والقضايا في الصناعات المختلفة فيتكلمون

على الشيء الواحد في صناعة بحسب مقتضى تلك الصناعة ثم يتكلمون على
ذلك الشيء بعينه في صناعة اخرى بغير ما تكلموا به اولا وليس
ذلك ببديع ولا مستنكر اذ مدار الفلسفة على القول من حيث
ومن جهة وبهذا اما قد قيل انه لو ارتفع من حيث ومن جهة لبطلت
تلك العلوم والفلسفة الا ترى ان الشخص الواحد كسقراط مثلا
يكون داخلا تحت الجوهر من حيث هو انسان وتحت الكم من حيث
هو ذو مقدار وتحت الكيف من حيث هو ابيض او فاضل
او غير ذلك وفي المضاف من حيث هو اب او ابن وفي
الوضع من حيث هو جالس او متكئ وكذلك ما اشبهه
فالحكيم ارسطو حيث جعل اولى الجواهر بالتقديم والتفضيل
اشخاص الجواهر انما فعل ذلك في صناعة المنطق وكذا صنعه
الكليات حيث راعى احوال الموجودات القريبة التي بالحس
الذي يؤخذ منه جميع المفهومات وبها قوام الكلي المتصور واما
الحكيم افلاطون فانه حيث جعل اولى الجواهر بالتقديم والتفضيل
الكليات فانه انما فعل ذلك كذلك فيما بعد الطبيعة وفي
اقاويله الالهية حيث كان يراعي الموجودات البسيطة الباقية

التي

التي لا تستحيل ولا تتدثر فلما كان بين المقصدين فرق ظاهر وبين
الموضعين بون بعيد وبين النحوين خلاف فقد صح لمن يذهب
الرأيين من الحكيمين متفقان لا اختلاف بينهما اذ ان الاختلاف
انما يكون حاصلا ان حكما على الجواهر من جهة واحدة وبالاضافة
الى مقصود واحد بحكمين مختلفين فلما لم يكن ذلك كذلك لم
يكن فقد اتضح ان رأييهما مجتمعان على حكم واحد في تقديم
الجواهر وتفضيلها ومن ذلك ايضا ما يظن بهما في
امر القسمة والتركيب في توفية الحدود وان افلاطون يرى ان توفية
الحدود انما يكون بطريق القسمة وارسطوطاليس يرى ان توفية
الحدود انما يكون بطريق البرهان والتركيب وينبغي ان
يعلم ان مثل ذلك مثل الدرج الذي يرتقى عليها وينزل
منها فان البعد فرد واحد وبين السالكين خلاف وذلك
ان ارسطو لما راى ان اقرب الطرق واوثقها في
الحدود هو ان يطلب ما يخص الشيء وما يعمه مما هي ذاتية له وجوهرية
وسائر ما ذكره في الحرف الذي يتكلم على توفية الحد وفي
من كتبه فيما بعد الطبيعة وكذلك في كتاب البرهان وفي كتاب

الجدل في غير ذلك من المواضع مما يطول ذكره واكثر كلامه لم يخل
من قسمة ما وان كان غير مصرح بها فانه حين يفرق بين العام
والخاص وبين الذاتي وغير الذاتي فهو سالك بالطبيعة في ذهنه
وفكره طريق القسمة وانما يصرح ببعض اطرافها وداخل ذلك
لم يطرح طريق القسمة راسا لكنه يعده من المعاون على اقتناء
اجزاء المحدود والدليل على ذلك قوله في كتاب القياس
في آخر المقالة الاولى فاما ان القسمة التي تكون بالاجناس جزء
صغير من هذا الاخذ فانه سهل ان يعرف وسائر ما تلوه
وهو لم يعد المعاني في الذي في افلاطن سهما لها حين يقصد في
اعطاء الحد مما يستعمل على اثر المقصود تحديده فيقسم بفصلين
ذاتيين ثم يقسم كل قسم منها كذلك وينظر في اي الجزئين
يقع المحدود تحديده ثم لا يزال يفعل كذلك الى ان يحصل له
عام قريب من المقصود تحديده وفصل يقوم ذاته ويفرزه
عما سواه وهو في ذلك لا بد من تركيب ما حيث يركب
الفصل على الجنس والذي لم يقصد ذلك من اول الامر فانه
كان لا بد من ذلك فاستعمله وان كان ظاهر سلوكه ذلك

خلاف ظاهر

خلاف ظاهر سلوكه هذا فالمعنى واحد وايضا فسواء طلبت
حد الشيء وفصله او طلبت الشيء في جنسه وفصله ففي هذا لا خلاف بين
الرايين في الاصل وان كان بين المسلكين خلاف ونحن لا ندعي انه لا يكون
بوجه من الوجوه وجهة من الجهات بين الطريقين لانه يلزمنا عند ذلك
ان نجعل قول ارسطو ومأخذه وسلوكه باعيانها قول افلاطن و
مأخذه وسلوكه وذلك محال او شنيع لكنا ندعي انه لا خلاف
بينهما في الاصول والمقاصد على ما بيناه وسنبينه فيما بعد [illegible]
ومن ذلك ايضا ما انتحله امونيوس وكثير من الكلاميين
وآخرهم ثامسطيوس ومن تبعهم ان القياس المختلط من الضروري
والوجودي اذا كانت المقدمة الكبرى منهما ضرورية كانت النتيجة
وجودية لا ضرورية ونسبوا ذلك الى افلاطن وادعوا
انه في تعاليمات في كتبه يوجد مقدماتها الكبرى ضرورية ونتائجها
وجودية مثل القياس الذي هاهنا في كتاب طيماوس حيث يقول ان
الوجود افضل من اللاوجود والافضل لشأنه الطبيعة ابدا تحوز
ان النتيجة اللازمة لها بين المقدمتين وهي ان الطبيعة تشتاق الوجود
ليست ضرورية من جهات منها انه لا ضرورة في ان الطبيعة لم تزل

الذي في الطبيعة هو الوجود الذي على الاكثر ومنها ان الطبيعة قد
تساق الى الوجود عند المضاف اللاحق لوجود ما اللازم عنه
وزعموا ان المقدمة الكبرى من هذا القياس ضرورية لقوله ابدا
وارسطوطاليس يصرح في كل القياس التي يكون مقدماته مختلطة من
الضروري من الوجودية وتكون الكبرى هي الضرورية بان النتيجة تكون
ضرورية وهذا خلاف ظاهر فنقول انه لولا انه لا يوجد
لافلاطون قول يصرح فيه لمثل هذه النتائج تكون ضرورية
او وجودية البتة وانما ذلك شيء يدعيه المتأخرون ويزعمون
انه قد يوجد لافلاطون فيما سلف على هذا السبيل مثل ما حكيناه عنه
لكان بينهما خلاف ظاهر الا ان الذي دعاهم الى هذا
الاعتقاد هو قلة البحث وخلط صناعة المنطق بالطبيعي وذلك
انهم لما وجدوا القياس مركبا من مقدمتين وثلثة حدود
اول واوسط وآخر ووجدوا لزوم الحد الاول للاوسط
ضروريا ولزوم الاوسط للآخر وجوديا وراوا الحد الاوسط
وكان هو العلة في لزوم الحد الاول للآخر والواصل له به ثم وجدوا
ما له نفسه عند الاخر حال الوجه قالوا اذا كان الاوسط الذي

المتأخرون

هو العلة

هو العلة والسبب في وصول الاول الى الاخر حال الوجود فكيف يجوز ان
يكون حال الاول عند الاخر حال الاضطرار وانما سوغ لهم هذا
الاعتقاد نظرهم في مجرد الامور والحقائق وازورارهم عن شرائط
المنطق وشرائط المقول على الكل ولو علموا او تفكروا وتاملوا حال
المقول على الكل وشرطه وان معناه هو ان كل ما هو ب وكل ما
يكون ب فهو ا ثم وجدوا ا وهو شرط حق المقول على
الكل بالضرورة لما عرض لهم الشك ولما ساغ لهم ما اعتقدوا
وايضا فان الفهم بالسلب يابون بها عن افلاطون اذا تأمل
حق التامل فيها وجدوا اكثرها واردا في صفة القياس
المؤتلف من المختلطين في الشكل الثالث وبها نظر في واحد واحد
من مقدماتها بحسب كل واحد منها وقد يخص الاسكندر
ان فيه دروس معنى المقول على الكل وفصل عن ارسطو فيما ادعوه
وشرحناه نحن ايضا وبيناه في كتابنا الموطيقا في هذا الباب
وبينا معنى المقول على الكل وتخصيص امره تشقيقا وفرقنا فيه
بين الضروري القياسي وبين الضروري البرهاني وبحث يكون
فيه تخفيف لمن يابى عن كل ما يورثه اللبس في هذا الباب

فقد ظهر لك ان الذي ادعاه ارسطوطاليس في هذا العكس هو على ما ادعاه
وان افلاطن لا يوجد له قول يصح فيه بما يخالف فيه قول ارسطو
ومما اشبه ذلك ما ادعوه على افلاطن انه يستعمل الضرب
من العكس في الشكل الاول وان ذلك الذي المقدمة الصغرى منه
سالبة وقد بين ارسطو امره في انولوطيقا انه غير منتج وقد
تكلم المفسرون في هذا الشك وحلوه وبينوا امره ونحن ايضا
قد شرحنا في تفاسيرنا وبينا ان الذي اتى به افلاطن في كتاب
السياسة وكذلك ارسطو في كتاب السماء والعالم ظنوا بهم
انها سوالب وليست سوالب لكنها موجبات معدولة مثل قوله
السماء لا خفيف ولا ثقيل وكذلك ما اشبههما اذ الموضوعات
فيها موجودة والموجبات المعدولة مهما وقعت في العكس
بحيث لو وقعت هناك سوالب بسيطة كان الضرب غير منتج لا
يمنع العكس عن ان يكون منتجا ومن ذلك ايضا
ما اتى به ارسطوطاليس في الفصل الخامس من كتاب باريرمينياس
وهو ان الموجبة التي المحمول فيها ضد من الاضداد فانها ليست اشد
مضادة من الموجبة التي المحمول فيها ضد ذلك المحمول فان

كثيرا

كثيرا من الناس ظنوا ان افلاطن يخالفه في هذا الراي وانه يرى
ان الموجبة التي المحمول فيها ضد المحمول في الموجبة الاخرى اشد مضادة
واحتجوا على ذلك بكثير من اقاويله السياسية والخلقية منها ما ذكره
في كتاب السياسة ان الاعدل متوسط بين الجور والعدل وهولاء
فقد ذهب عليهم ما نحاه افلاطن في كتاب السياسة وما نحاه
ارسطوطاليس في باريرمينياس وذلك ان الغرضين المقصودين
متباينان فان ارسطو انما بين معاندة الاقاويل وانها
اشد واعم معاندة والدليل على ذلك ما اورده من الحجج وبين
ان من الامور ما لا يوجد فيها مضادة البتة وليس شي من الامور
الا ويوجد فيها سوالب معاندة له وايضا فانه كان ذا حاجة
على ما ذكرنا الى تحرير الامر على هذا المثال فقد زال ما قيل في ذلك
صواب وذلك انه قد يجب اولا ان يكون اعتقاد النقيض هو الضد في
كل موضع واما ان يكون في موضع من المواضع ضده الا في
الاشياء التي ليس يوجد فيها ضد اصلا فان الكذب فيها هو
المطابق للنقيض مثال ذلك من ظن بان الانسان انسان فقد
ظن ظنا كاذبا فانه كان يرى ان الاعتقادان هما الضدان فانه ي

الاعتدال ذاته انما القصد فيها اعتدال النقيض واما افلاطن حيث يبين
ان العدل متوسط بين العدل والجور فانه انما قصد بين المعاني المتشابهة
ومراتبها لا معاندة الاقاويل فيها وقد ذكر ارسطو طبقاتها
الصغير في السياسة شبيها بما بينه افلاطن فقد تبين لمن تامل هذه الاقاويل
والناظر فيها على النصفة انه لا خلاف بين الرايين وكان بين
بين الاعتقادين فيما يحمله فليس يوجد الآن لافلاطن اقاويل يبين فيها
المعاني المنطقية التي زعم كثير من الناس انه بينه وبين ارسطو فيها خلافا
وانما تحمل على ما زعموا لبعض اقاويله المتشابهة والخلقية التي ذكرناها
ومن ذلك ايضا حال الابصار وكيفيته ما ينسب الى افلاطن
من رايه مخالف لراي ارسطو وان ارسطو يرى ان الابصار
انما يكون بانفعال من البصر وافلاطن يرى ان الابصار انما يكون
بخروج شيء من البصر وملاقاته المبصر وقد اكثر المفسرون من الفريقين
الخوض في هذا الباب واوردوا من الحجج والشناعات ما ازالت
وحرفوا اقاويل الائمة عن سننها المقصودة بها وتاولوا
لها تاويلات شنعت ثم منها اشناعات وجانبوا طريق
الانصاف والحق في ذلك ان اصحاب ارسطو لما سمعوا قول

اصحاب افلاطن

اصحاب افلاطن في الابصار وانه يكون بخروج شيء من البصر قالوا ان الخروج
انما يكون للجسم وهذا الجسم الذي زعموا انه يخرج من البصر اما ان يكون هواء
او ضوءا او نارا فان كان هواء فان الهواء قد يوجد فيما
بين البصر والمبصر فما الحاجة الى خروج هواء آخر وان كان ضياء
فان الضياء ايضا قد يوجد في الهواء الذي بين البصر والمبصر
فالضياء الخارج من البصر فضل لا يحتاج اليه وايضا فانه ان كان ضياء
فلم احتيج معه الى الضياء الزائد بين البصر والمبصر ولم لا يغني هذا
الضياء الخارج من البصر عن الضياء الذي يحتاج اليه في الهواء ولم
لا يبصر في الظلمة ان كان الذي يخرج من البصر هو ضياء وايضا فانه
ان قيل ان الضياء الذي يخرج من البصر يكون ضعيفا فلم لا يقوى اذا اجتمعت
ابصار كثيرة متميلة نحو النظر الى شيء واحد كما نرى ذلك من قوة الضوء
عند اجتماع السرج الكثيرة مائلة وان كان نارا فلم لا يحمى ولا يحرق
شيئا ولم تنفصل النار ولم لا تطفئ في المياه كما تطفئ النار ولم تنفذ
الى اسفل كما تنفذ الى فوق وليس من شان النار ان تصعد لكن الى اسفل
وايضا فانه قيل الذي يخرج من البصر شيء آخر غير هذه الاشياء فلم
لا يتلاقى ولا يتصادم عند مقابلة المناظر فيمنع الناظرين المتقابلين

عن ان ادراك النظر هذا واشباهها من الشناعات التي وجدتهم
عند تحرير لفظ الخروج عن مقصودهم وجدتهم في الخروج الذي هو
في الاجسام ثم ان اصحاب افلاطون سمعوا اقوال اصحاب ارسطوطاليس
في الابصار وانه انما يكون بانفعال فحرفوا هذه اللفظة بان
قالوا الانفعال لا يكون الا بتاثر واستحالة وتغير في الكيفية وهذا الانفعال
اما ان يكون في العضو الباصر او في الجسم المشف الذي بين البصر فان كان
في العضو لزم ان يحصل الحدقة في ان واحد من الوان لا نهاية لها وذلك محال
اذ الاستحالة انما يكون لا محالة في زمان وشيء واحد بعينه لا يقبل
واحدا بعينه محدودا وان كان يحصل في بعضه حتى يعض لزم ان يكون من
الاجزاء منفصلة متميزة وليس كذلك وان كان ذلك الانفعال
في الجسم المشف اعني الهواء الذي بين البصر والمبصر لزم ان يكون الموضوع
الواحد بالعدد قابلا للضدين في وقت واحد معا وذلك محال
هذه وما يشبهها من الشناعات التي اوردوها على اصحاب
ارسطو احتجوا على صحة ما ادعوه فقالوا لو لم يكن الالوان وما يقوم
مقامها محمولة في الجسم المشف بالفعل لما ادرك البصر الكواكب والاشياء
البعيدة جدا في لحظة بلا زمان فان الذي ينتقل لا بد وان يبلغ

المسافة

المسافة القريبة قبل بلوغه المسافة البعيدة ونحن نلحظ الكواكب مع بعد المسافة
في الزمان الذي نلحظ فيه ما هو اقرب منها لا نغادر ذلك شيئا
فظهر من هذا ان الهواء المشف يحمل الوان المبصرات فيتعلق بها البصر واحتج
اصحاب افلاطون على صحة ما ادعوه من ان شيئا ينبعث ويخرج من البصر الى
المبصر فقالوا فيما ان المبصرات متى كانت متفاوتة في المسافات ادركنا ما
هو اقرب منا قبل ما هو ابعد واعلم في ذلك ان الشيء الخارج من البصر يدرك
بقوته ما يقرب منه ثم لا يزال يضعف فيكم ادراكه قليلا قليلا حتى
تنقص قوته فلا يدرك ما هو بعيد منه جدا البتة ومما يؤكد هذه الدعوى
انا متى مددنا ابصارنا الى مسافة بعيدة فاوقفناها على مبصر
يتجلى بضوء نار قريبة منه ادركنا ذلك المبصر ولو كانت المسافة
التي بيننا وبينه مظلمة فلو كان الامر على ما قاله ارسطو واصحابه لوجب
ان يكون جميع المسافة التي بيننا وبين المبصر مضيئا يحمل اللون الى ذي
البصر فلما وجدنا الجسم المتجلي من بعد منبصرا علمنا ان شيئا
خرج من البصر وامتد وقطع الظلمة وبلغ المبصر الذي تجلى بالضوء ما ادركه
ولو ان كلا الفريقين ارخوا عنانهم قليلا وتوسطوا النظر
وقصدوا الحق وهجروا طريق العصبية لعلموا ان الافلاطونيين انما

ارادوا بلفظ الخروج معنى غير معنى خروج الجسم عن المكان من اضطرهم الى
اطلاق لفظ الخروج ضرورة العبارة وضيق اللغة وعدم لفظ يدل
على اثبات القوى من غير ان يتخيل الخروج الذي للجسم وكذلك اصحاب
ارسطوطاليس ايضا ارادوا بلفظ الانفعال معنى غير معنى الانفعال
الذي يكون في الكيفية بتوهم الاستحالة والتغير وهذا هو الامر الذي يشبه ان
يكون ذاته وحقيقته غير ما يشبه به ومن نظر بعين الانصاف في هذا الامر
علم ان ههنا قوة وصلة بين البصر والمبصر وان لم يشنع على
اصحاب افلاطون في قولهم ان قوة ما تخرج من البصر فتلاقي المبصر
فان قول الذين يقولون ان الهواء يحمل لون المبصر فيؤديه الى البصر ليس فيه ما
ليس بابعد قولهم في الشناعة فان كان لا بد من احد القولين وكذلك
في اثبات القوة ووجودها بغير قول هؤلاء في حمل الهواء الالوان
واداءها الى البصار فلفظ هذه واشباهها من المعاني اللطيفة الدقيقة
تنبه بها المتفلسفون وبحثوا عنها واضطرهم الامر الى العبارة عنها
بالالفاظ القريبة من تلك المعاني ولم يجدوا لها الفاظا موضوعة
مفردة يعبر عنها حق العبارة من غير اشتراك يعرض فيها فلما
كان ذلك كذلك ووجدوا لها تشنيعا لا قالوا واكثر

ما يقع المخالفة

ما يقع المخالفة انما يقع في امثال هذه المعاني للاسباب التي ذكرناها ولذلك
لا يخلو من امرين اما تخلف المخالفة واما المعاندة فاما من اخذ بالصحيح
والراي السديد ولم يفعل الرصين اذا لم يعتمد التمويه والتعصب
والمغالبة فلا يعتقد خلاف الا لما طلب الغفلة بسبيل الضرورة عند
ما رام بيان امر غامض والافصاح عن معنى لطيف لا يخلو المتبصر له عن
اشتباه بوقوع الالفاظ المشتركة والمستعارة ومن ذلك
ايضا امر الاخلاق والنفس وظنهم بان راي ارسطو مخالف لراي افلاطن
وذلك ان ارسطو يصرح في كتاب نيقوماخيا ان الاخلاق
كلها عادات تتغير وانه ليس شيء منها بالطبع وان الانسان يمكنه
ان ينتقل من كل واحد منها الى غيره بالاعتياد والدربة و
افلاطون يصرح في كتاب السياسة وكتاب بوليطيا خاصة
بان الطبع يغلب العادة وان الكهول اذا طبعوا على خلق ما يعسر زواله
عنه وانه متى قصدوا الزوال ذلك الخلق عنهم ازدادوا فيه
تماديا وياتي على ذلك بمثال من الطريق اذا نبتت فيه الوعر
الحجر والشجر اذا نبتت معوجة متى قصد تحويل الطريق بسببه او
ميل الشجر الى جانب آخر فانها اذا خليت سبيلها احدى

من الظاهر أن كثيراً مما أخذ قبل ذلك وليس لذلك أحد ممن يتبع
هاتين المقالتين يتوهم أن بين الحكيمين في أمر الأخلاق خلافاً وليس الأمر في
الحقيقة كما ظنوا وذلك أن أرسطو في كتابه المعروف بنيقوماخيا
إنما تكلم على القوانين المدنية على ما بيناه في مواضع في شرحنا لذلك
الكتاب ولو كان الأمر فيها على ما قاله فرفوريوس وكثير
ممن بعده من المفسرين أنه تكلم على الأخلاق فإن كلامه على القوانين
الخلقية والكلام القانوني أبداً يكون كلياً ومطلقاً لا بحسب
شيء آخر ومن البين أن كل خلق إذا نظر إليه مطلقاً علم أنه يتنقل
ويتغير ولو بعسر وليس شيء من الأخلاق ممتنعاً عن التغير والتبدل فإن
الطفل الذي يتغير بعد بالقوة وليس شيء من الأخلاق بالفعل ولا من
الصفات النفسية وبالجملة فإن ما هو فيه بالقوة وكل ما فيه بالقوة
ففيه تهيؤ لقبول الشيء وضده ومهما اكتسب أحد الضدين يمكن زواله
عن ذلك إلى ضده المكتسب إلا أن تنتقص البنية وتجعجع نوع
من الآفة ومثل ما يعرض لموضوع الأعدام والملكات فيصير بحيث
لا يبقى فيه قبول وذلك النوع من الفساد وعدم التهيؤ فإذا كان
ذلك كذلك فليس شيء من الأخلاق إذا نظر إليه مطلقاً بالطبع لا يمكن

فيه التغير

فيه التغير والتبدل وأما أفلاطون فإنه ينظر في أنواع السياسات وأيها
أسهل وأيها أنفع وأيها أشد ضرورة فينظر في أحوال أجناس
السياسات وفي طبائعها وأيها أسهل قبولاً وأيها أعسر ولعمري
إنه من نشأ على خلق من الأخلاق واتفقت له تربية يمكن بها في نفسه
ذلك الخلق من الأخلاق فإن زوال ذلك عنه يعسر جداً أو العسر غير
الممتنع وليس ينكر أرسطو أن بعض الناس يمكن فيه التنقل من خلق إلى
خلق أسهل وبعضهم أعسر على ما صرح به في كتابه المعروف
بنيقوماخيا الصغير فإنه عد أسباب عسر التنقل من خلق إلى خلق وأسباب
السهولة كم هي وما هي وعلى أي جهة يكون كل واحد من تلك الأسباب وما
العلامات وما الموانع ومن تأمل تلك الأقاويل حق التأمل وأعطى
كل شيء حقه عرف أنه لا خلاف بين الحكيمين في الحقيقة وإنما ذلك
شيء يخيله الظاهر من الأقاويل وما عندنا نظر في واحد واحد منها
على انفراده من غير أن يتأمل المكان الذي فيه ذلك القول
ومرتبة العلم الذي هو منه وههنا أصل عظيم الغناء في تصور العلوم
وخصوصاً في مثل هذه المواضع وهو أنه كما أن المادة مهما كانت
مصورة بصورة ثم حدثت فيها صورة أخرى حادثة مع صورتها

جميعا مادة الصورة الثالثة الحادثة فيها كالخشب الذي له صورة يباين
بها سائر الاجسام ثم يعمل منها الواح ثم يعمل الالواح سريرا فكان صورة
السرير حيث حدثت في الالواح فالالواح مادة لها وفي الالواح
هي مادة بالاضافة الى صورة السرير صورة كثيرة مثل الصورة اللوحية
والصورة الخشبية والصورة النباتية وغيرها من الصور القديمة كذلك
مهما كانت النفس متخلقة ببعض الاخلاق ثم تكلف اكتساب خلق جديد
كانت الاخلاق التي فيها كالاشياء الطبيعية لها وهذه المكتسبة
الجديدة اعتبارية ثم ان مرنت على هذه ودامت على اكتسابها
خلق فانها صارت تلك بمنزلة الطبيعي وذلك بالاضافة الى هذه
الجديدة المكتسبة فعبارات افلاطون او غيره بقول ان من الاخلاق
ما هي طبيعية وما هي مكتسبة فاعلم ما ذكرناه وتفهمه من فحوى كلامهم لئلا
يشكل عليك الامر فتظن ان من الاخلاق ما هي طبيعية بالحقيقة لا يمكن
زوالها فان ذلك شنيع جدا وبعض اللفظ يناقض معناه اذا
تامل جدا ومن ذلك ايضا ان ارسطوطاليس قد اورد
في كتاب البرهان شكا ان الذي يطلب علما ما لا يخلو من احد الوجهين
فانه اما ان يطلب ما يجهله او يعلمه فان كان يطلب ما يجهله فكيف يقف

في نفسه

في نفسه انه هو الذي كان يطلبه وان كان يعلمه فطلبه علمه ثانيا فضل لا يحتاج
اليه ثم اخذ الكلام في ذلك الى ان قال ان الذي يطلب علم شيء من
الاشياء انما يطلب في شيء آخر ما قد يوجد في نفسه على التحصيل مثل
ان المساواة وغير المساواة موجودتان في النفس والذي يطلب مثلا الخشبة هل
هي مساوية او غير مساوية انما يطلب لها معنى على التحصيل فاذا
وجد احدهما فكانه تذكر ما كان موجودا في نفسه انه كان [illegible]
وان كانت غير مساوية فغير المساواة وافلاطون بين في الموقف
بفادن ان التعلم تذكر واتى على ذلك بحجج يحكيها عن سقراط في
مسالة ومحاورات في امر المساواة وغير المساواة وان المساواة
هي التي تحصل في النفس وان [illegible] مثل الخشبة او غيرها مما يمكن
لغيرها من الحس يهاب ان يتذكر المساواة التي كانت في النفس
فعلم ان هذه المساواة [illegible] مساواة شبيهة بالتي
في النفس وكذلك سائر ما يتعلم انما يتذكر ما في النفس فانه اعلم وقد ظن
اكثر الناس من هذه الالفاظ انهم ظنوا مجاوزة عن حد اثبات العالم
ببقاء النفس بعد مفارقتها البدن حتى افرطوا فرطا وبنوا هذه
الالفاظ على وجوه عن سننها وحسنوا الظن بها الى ان حرفوها

مجاري البراهين ولم يعلموا أن أفلاطون إنما يحكي هذا عن سقراط على سبيل
من يروم تصحيح أمر خفي بعلامات ودلائل وقياس بالعلامات لا يكون برهاناً
كما علمناه الحكيم أرسطو في أنالوطيقا الأولى والثانية ولما لم يفهموا
ما قصد أفلاطون أخذوا في التشنيع وزعموا أن أرسطو مخالف له في هذا
الرأي واحتجوا بقوله في أول كتاب البرهان حيث يقول إن كل
تعليم وكل تعلم فإنما يكون عن معرفة متقدمة الوجود ثم قال بعد قليل وقد
نتعلم الآن بعض الأشياء وقد كان علمه من قبل قديماً وبعض الأشياء
نعلمها بالتحصيل من حيث نتعلمها معاً مثال ذلك جميع الأشياء الموجودة تحت
الأشياء الكلية فليت شعري هل يخالف هذا القول ما قاله
أفلاطون شيئاً سوى أن المتعلم يستفيد والراسخ وأهل الحق و
الإنصاف يعدون من الأكثر من الناس في أمر حصول العلم وحصول
المقدمات الأول وحال التعلم تأملاً شافياً علم أنه لا يوجد بين
رأي الحكيمين في هذا المعنى خلاف ولا تباين ولا تخالف ونحن نوضح
طرفاً منه يسيراً بمقدار ما يتبين به هذا المعنى ويزول الشك الواقع
فيه فنقول من البين الظاهر أن الطفل نفسه عالمة بالقوة ولها الحواس
آلات للإدراك وإدراك الحواس إنما يكون للجزئيات ومن الجزئيات

تحصل

تحصل الكليات فإن الكليات هي التجارب على الحقيقة غير أن من التجارب ما يحصل عن قصد وقصد
وقد جرت العادة بين الجمهور بأن يسمى التي تحصل من الكليات عن قصد
متقدمة تجارب فأما التي تحصل من الكليات لا عن قصد فإنها
١٢ العلما لم يوجد لها اسم عند الجمهور فإنهم لم يعنوا به وأما أن يوجد لها اسم
عند العلماء فيسمونها أوائل المعارف ومبادئ البراهين وما أشبهها
٧ جزء من الأسماء وقد بين أرسطو في كتاب البرهان أن من فقد حساً فقد فقد
علماً فالمعارف إنما تحصل في النفس من طريق الحس ولما كانت المعارف إنما
تحصل في النفس من طريق الحس من غير قصد أولاً فأولاً لم تتذكر الإنسان
وقد حصل جزء فجزء منه فلذلك قد توهم أكثر الناس أنها لم تزل
في النفس وأنها تعلم من طريق غير الحس فإذا حصلت له هذه التجارب في النفس صارت
النفس عاقلة إذ العقل ليس هو شيئاً غير التجارب ومهما كانت هذه التجارب
أكثر كانت النفس أتم عقلاً ثم أن الإنسان مهما قصد معرفة شيء من الأشياء
واشتاق إلى الوقوف على حال من أحوال ذلك الشيء تكلف أن يحقق
ذلك الشيء في خلال ما تقدم بما تقدم من معرفة ويتبين ذلك الطلب ما هو
موجود في نفسه في ذلك الشيء مثل ما أنه هي الاشتياق إلى معرفة شيء من
الأشياء إنما هو من أمر ليس بالحجر وقد تقدم تحصله في نفسه من

هي ومعنى غير الحي فيطلب بذهنه او يحسه او بهما جميعا احد هذين فاذا صادفه سكن عنده واطمأن به والتذ بازاله عن الحيرة والجهل وهذا ما قاله افلاطن ان التعلم تذكر وان التفكر هو تكلف العلم والتذكر تكلف التذكر والطالب مشتاق متكلف فاذا وجد ما قصد معرفته وجد علامات في معاني ما كان في نفسه فكأنه يتذكره عند ذلك كالناظر الى جسم يشبه بعض اعراضه بعض اعراض جسم آخر كان قد عرفه وغفل عنه فيتذكره بما ادركه من شبيهه ولو لم يكن العقل فقد يمتنع على الحس عن ادراك جميع الاشياء والاضداد وتوهم احوال الموجودات على غير ما هي عليه فان الحس يدرك من حال الموجود المجتمع مجتمعا ومن حال الموجود المتفرق متفرقا ومن حال الموجود القبيح قبيحا ومن حال الموجود الجميل جميلا وكذلك سائرها واما العقل فانه قد يدرك من حال كل موجود ما قد ادركه الحس وكذلك ضده فانه يدرك من حال الموجود المجتمع مجتمعا ومتفرقا معا ومن حال الموجود المتفرق متفرقا ومجتمعا معا وكذلك سائر الاشياء التي تأمل ما وصفناه على سبيل الايجاز بما قاله الحكيم ارسطو في مواضع من آخر كتاب البرهان وفي كتاب النفس وشرحه المفسرون واستقصوا الامر فيه علم ان الذي ذكره الحكيم في اول كتاب البرهان وحكيناه في هذا

قريب

المشهور ان عند ارسطاطاليس ان الصنع في الابداع بمعنى [illegible] المحقق [illegible] بمعنى هو الايجاد المسبوق بالعدم مطلقا بخلاف الابداع والبارى الاول سبحانه صانع للكائنات التي هي الحوادث ومبدع للمبدعات التي هي المعلولات الغير المسبوقة بالعدم فهو تعالى غير صانع للعالم باسره بل انه صانع لبعض العالم ومبدع لبعضه وقد قرر الشيخ الرئيس اثره في كتاب الاشارات وعلى النمط الخامس في الصنع والابداع واما عند افلاطن وشيعته فالعالم باسره محدث مصنوع وموجود من بعد عدم [illegible] سبحانه والكائنات حادثة حدوثا زمانيا وانها مسبوقة بمادة ومدة بخلاف المبدعات والشيخ المصنف قد حاول ان يبين اتفاق الحكيمين [illegible] على القول الاخير [illegible]

قريب مما قاله افلاطن في كتاب فاذن الا ان بين الموضعين خلافا وهو ان الحكيم ارسطو يذكر ذلك عندما يريد ايضاح امر العلم والقياس وافلاطن فانه يذكره عندما يريد ايضاح امر النفس ولذلك اشكل على الاكثرين ممن ينظر في اقاويلهما وفيما اوردناه كفاية لمن قصد سواء السبيل

ومن ذلك ايضا امر قدم العالم وحدوثه وهل له صانع هو علته الفاعلة ام لا ومما يظن بارسطوطاليس انه يرى ان العالم قديم وبافلاطن انه يرى ان العالم محدث فاقول ان الذي دعا هؤلاء الى هذا الظن القبيح المستنكر بارسطوطاليس الحكيم هو ما قاله في كتاب طوبيقا انه قد توجد قضية واحدة بعينها يمكن ان يؤتى على كلا طرفيها قياس من مقدمات ذائعة مثال ذلك هذا العالم قديم ام ليس بقديم وقد ذهب على هؤلاء المختلفين اما اولا فان ما يؤتى به على سبيل المثال لا يجري مجرى الاعتقاد وايضا فان غرض ارسطو في كتاب طوبيقا ليس هو بيان امر العالم لكن غرضه امر القياسات المركبة من المقدمات الذائعة وكان قد وجد اهل زمانه يتناظرون في امر العالم هل هو قديم ام محدث كما كانوا يتناظرون في اللذة هل هي خير ام شر وكانوا يأتون على كلا الطرفين من كل مسئلة بقياسات ذائعة وقد بين ارسطو في كتب

انا نفهم [illegible] القول [illegible] [illegible]
ان [illegible] العالم وحدوثه
كلا طرفيها [illegible]
[illegible]
[illegible] الاعتقاد [illegible]
[illegible]
بارسطوطاليس [illegible]
العالم

الكتاب وفي غيره من كتبه ان المقدمة المشهورة لا يراعى فيها الصدق والكذب
لان المشهور ربما كان كاذبا ولا يطرح في الجدل لكذبه وربما كان حقا فيستعمل
لشهرته في الجدل ~~لكذبه وربما كان حقا~~ والصدق في البرهان فظاهر
انه لا يمكن ان ينسب اليه اعتقاد بان العالم قديم بهذا المثال الذي اتى
به في هذا الكتاب ومما دعاهم الى ذلك الظن ايضا ما ذكره في كتاب
السماء والعالم ان الكل ليس له بدو زماني فيظنون عند ذلك انه يقول
بقدم العالم وليس الامر كذلك اذ قد تقدم فتبين في ذلك الكتاب وفي
غيره من الكتب الطبيعية والالهية ان الزمان انما هو عدد حركة الفلك وعنه
يحدث وما يحدث عن شيء لا يشتمل ذلك الشيء ومعنى قوله ان العالم ليس له
بدو زماني انه لم يتكون اولا فاولا باجزائه فان اجزاءه يتقدم
بعضها بعضا بالزمان والزمان حادث عن حركة الفلك فمحال ان يكون
لحدوثه بدو زماني ويصح بذلك انه انما تكون عن ابداع الباري جل جلاله
اياه دفعة بلا زمان وعن حركته حدث الزمان ومن نظر في اقاويله
في الربوبية في الكتاب المعروف باثولوجيا لم يشتبه عليه امره في
اثباته الصانع المبدع لهذا العالم فان الامر في تلك الاقاويل اظهر
من ان يخفى وهناك تبين ان الهيولى ابدعها الباري جل ثناؤه لا عن

شيء

[illegible]

شيء وانها تجسمت عن الباري سبحانه وعن ارادته ثم ترتبت فقد بين في
السماع الطبيعي ان الكل لا يمكن حدوثه بالبخت والاتفاق وكذلك في العالم جملة
يقول في كتاب السماء والعالم ويستدل على ذلك بالنظام البديع الذي
توجد لاجزاء العالم بعضها مع بعض وقد بين هناك امر العلل كم هي و
اثبت الاسباب الفاعلة وقد بين هناك ايضا امر المكون والمحرك
وانه غير المتكون والمتحرك وكما ان افلاطون بين في كتابه المعروف
بطيماوس ان كل متكون فانما يكون عن علة مكونة له اضطرارا وان
المكون لا يكون علة لكونه ذاته كذلك ارسطوطاليس بين في كتاب اثولوجيا
ان الواحد موجود في كل كثرة لان كل كثرة لا يوجد فيها الواحد لا توجد
ابدا البتة وقد برهن على ذلك براهين واضحة مثل قوله ان كل واحد
من اجزاء الكثرة اما ان يكون واحدا او لا يكون واحدا فان
لم يكن واحدا لم يخل من ان يكون اما كثيرا واما لا شيء فان كان لا شيء
لزم ان لا يجتمع منها كثرة وان كان كثيرا فما الفرق بينه وبين الكثرة
ويلزم ايضا من ذلك ما لا يتناهى اكثر مما لا يتناهى ثم بين ان ما يوجد
فيه الواحد من هذا العالم فهو واحد ولا واحد بجهة دون جهة فاذا
لم يكن في الحقيقة واحدا بل كان الواحد فيه موجودا كان الواحد غيره

[illegible]

وهو غير الواحد ثم من ان الواحد الحق هو الذي افاد سائر الموجودات
الواحدية ثم من ان الكثير بعد الواحد لا محالة وان الواحد يتقدم
الكثير ثم تبين ان كل كثرة تقرب من الواحد الحق كان اول الكل اكثر مما
يبعد عنه وكذلك بالعكس ثم يترقى بعد تقديمه هذه المقدمات
الى القول في اجزاء العالم الجسمانية منها والروحانية ويبين بيانا شافيا
انها كلها حدثت عن ابداع الباري لها وانه عز وجل هو العلة الفاعلة
والواحد الحق ومبدع كل شيء على حسب ما بينه افلاطن في كتبه في الربوبية
مثل طيماوس والسياسة وغير ذلك من سائر اقاويله وايضا فان
حروف ارسطوطاليس فيما بعد الطبيعة انما يترقى فيها من الباري جل جلاله
في حروف اللام ثم ينحرف راجعا في بيان صحة ما قدم من تلك المقدمات
الى ان سبق فيها وذلك مما لا يعلم انه سبقه اليه من قبله ولم يلحقه من بعده
الى يومنا هذا افهل يظن بمن هذا سبيله انه يعتقد نفي الصانع وقدم
العالم ولامونيوس رسالة مفردة في ذكر اقاويل هذين الحكيمين
في اثبات الصانع استغنينا لشهرتها عن احضارنا اياها في هذا
الموضع ولولا ان هذا الطريق الذي نسلكه في هذه المقالة هو
الطريق الاوسط ومتى ما سلكناه كان لم نتهر عن خلق وباقي مثلهم

لافرطن

لافرطن في القول وبيانا انه ليس لاحد من اهل المذاهب والنحل و
الشرائع وسائر الطرائق من العلم بحدوث العالم واثبات الصانع
وتلخيص امر الابداع ما لارسطوطاليس وقبله لافلاطن ولمن يسلك
سبيلهما وذلك ان كل ما يوجد من اقاويل العلماء من سائر المذاهب
والنحل ليس يدل عند التفتيش الا على قدم الطينة وبقائها ومن احب
الوقوف على ذلك فلينظر في الكتب المصنفة في المبتداة والاخبار
المروية فيها والاثار المحكية عن قدمائهم ليرى العجائب عن قوم
بانه كان في الاصل ماء فتحرك واجتمع زبدا وانعقد منه الارض و
ارتفع منه الدخان وانتظم منه السماء ثم ما تقوله اليهود والمجوس وسائر
الامم مما يدل جميعه على الاستحالات والتغايير التي هي اضداد
الابداع وما يوجد جميعهم عما يؤول اليه امر السموات والارض من
طيها ونسفها وطرحها في جهنم وتبديدها وما اشبه ذلك
مما لا يدل شيء منه على التلاشي المحض ولولا ما انقذ الله اهل
العقول والاذهان بهذين الحكيمين ومن سلك سبيلهما ممن اوضحوا
امر الابداع بحجج واضحة مقنعة وانه ايجاد الشيء لا عن شيء وان
كل ما يتكون من شيء ما فانه يفسد لا محالة الى ذلك الشيء
والعالم مبدع من غير شيء فمآله الى غير شيء فيما نسأل ذلك

حقيقة ال

من الدلائل والحجج والبراهين التي توجد كتبهما مملوة منها وخصوصًا
ما لهما في الربوبية وفي مبادي الطبيعة لكان الكلام في هذه وليس غرضنا
الآن في هذا الباب طريقا نسلكه نتبين به امر تلك الالفاظ
الشرعية وانها على غاية السداد والصواب وهو ان الباري جل
جلاله مدبر جميع العالم لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل ولا يفوت
عنايته شيء من اجزاء العالم على السبيل الذي بيناه في العناية من
ان العناية الكلية شائعة في الجزئيات وان كل شيء من اجزاء
العالم واحواله موضوع باوفق المواضع واتقنها على ما يدل
عليه كتب التشريحات ومنافع الاعضاء وما يشبهها من الاقاويل
الطبيعية وكل امر من الامور التي بها قوامه موكول الى من يقوم بها [illegible]
على غاية الاتقان والاحكام بالتدبير فمن الاجزاء الطبيعية
السياسات في الشرعيات قد الزمها به موكولة الى اصحاب الاذهان
الصافية والعقول المستقيمة وانتسابها الى ذوي الالهامات
الروحانية اعم هذه كلها الشرعيات في الفاظها خارجة عن مجاري
عقول المخاطبين ولذلك انها لا يواخذون بما لا يطيقون تصوره
فان من تصور من امر المبدع الاول انه جسم وانه يفعل بحركة
وزمان ثم لا يقدر بذهنه على تصور ما هو الطف من ذلك

والتي به

والتي به وجها ما توهم انه غير جسم وانه يفعل فعلا بلا حركة لا يثبت في ذهنه
معنى متصور البتة فلو اجبر على ذلك لزاده عيا وضلالا لكان فيما يتصوره
ويعتقده معذورا مصيبا ثم قد يقدر بذهنه على ان يعلم انه غير جسم وانه يفعله
بلا حركة غير انه لا يقدر على تصوره انه لا في مكان وانه اجبر على ذلك
وكلف تصوره بلد فانه يترك على حالة ولا يساق الى غيره وكذلك
لا يقدر الجمهور على معرفة شيء يحدث لا من شيء ويفسد لا الى شيء فلذلك
ما قد خوطبوا بما قدروا على تصوره وادراكه وتفهمه ولا يجوز ان
ينسب شيء من ذلك فيما هو موضعه الى الخطأ والوهن بل كل ذلك
صواب ومستقيم فطرق البراهين الحقيقية منشؤها من عند الفلاسفة
الذين مقدمهم هذان الحكيمان اعني افلاطن وارسطاطاليس واما طرق
البراهين المقنعة المستقيمة العجيبة النفع فمنشؤها من عند اصحاب الشرائع الذين
عوضوا بابداع الوحي والالهامات ومن كان هذا سبيله
ومحله من ايضاح الحجج واقامة البراهين على وحدانية الصانع الحق وكان
لاقاويلهما في كيفية الابداع وتلخيص معناه ما لاقاويل هذين الحكيمين
فمستنكر ان يظن بهما فساد وتغيير ما يعتقدانه وان اراءهما
مدخولان فيما يبيانه ومن قبل ذلك ايضا الصور والمثل

التي تنسب الى افلاطون انه يثبتها وان ارسطو على خلاف رأيه
فيها وذلك ان افلاطون في كثير من اقاويله يومي الى ان للموجودات
صورا مجردة في عالم الاله وربما يسميها المثل الالهية وانها
لا تدثر ولا تفسد ولكنها باقية وان التي تدثر وتفسد انما
هي هذه الموجودات التي هي كائنة وارسطو ذكر في حروفه
فيما بعد الطبيعة كلاما يشنع فيه على القائلين بالمثل والصور التي يقال
انها موجودة قائمة في عالم الاله غير فاسدة ويبين ما يلزمها من
الشناعات وانه يجب ان يكون هناك خطوط وسطوح وافلاك
ثم توجد حركات من الافلاك والادوار وان توجد هناك علوم
مثل علم النجوم وعلم الالحان واصوات غير مؤتلفة وطب وهندسة
ومقادير مستقيمة واخر معوجة واشياء حارة واشياء
باردة وبالجملة كيفية فاعلة ومنفعلة وكليات وجزئيات ومواد
وصور وشناعات اخر يطول بذكرها في تلك الاقاويل مما يطول ل
بذكرها هذا القول وقد استغنينا لشهرتها عن الاعادة مثل
فعلنا في سائر الاقاويل حيث اومانا اليها والى اماكنها
وخلينا ذكرها بالنظر فيها والتاويل لها لمن يلتمسها من

موضعها

موضعها فان الغرض المقصود من مقالتنا هذه ايضاح الطرق التي
اذا سلكها طالب الحق لم يضل فيها وامكنه الوقوف على تحقيق المراد
باقاويل هؤلاء الحكيمين من غير ان ينحرف عن سواء السبيل الى ما تخيله الفاظها
المشكلة وقد نجد ان ارسطو في كتابه في الربوبية المعروفة باثولوجيا
يثبت الصور الروحانية ويصرح بانها موجودة في عالم الربوبية
فلا تخلو هذه الاقاويل اذا اخذت على ظواهرها من احدى
ثلث حالات اما ان يكون متناقضة واما ان يكون بعضها لارسطو وبعضها
ليس له واما ان يكون لها معان وتاويلات تتفق بواطنها
وان اختلفت ظواهرها فتتطابق عند ذلك عند ذلك وتتفق فاما
ان يظن بارسطو مع براعته وشدة تيقظه وجلالة هذه المعاني عنده
اعني الصور الروحانية انه يناقض نفسه في علم واحد وهو العلم
الربوبي فبعيد ومستنكر واما ان بعضها لارسطو وبعضها ليس له فهو ابعد جدا
اذ الكتب الناطقة بتلك الاقاويل اشهر من ان يظن ببعضها انه منحول
فبقي ان يكون لها تاويلات ومعان اذا كشف عنها ارتفع الشك
والحيرة فنقول انه لما كان الباري جل جلاله بانيته وذاته
مباينا لجميع ما سواه وذلك بمعنى اشرف وافضل واعلى بحيث

بكنهه خ

لا يناسبه في ماهية ولا يشابهه لا بالحقيقة ولا بالمجاز ثم مع
ذلك لما لم يكن بد من وصفه واطلاق اللفظ فيه من هذه الالفاظ المتواطئة
عليه فان من الواجب الضروري ان يعلم انه مع كل لفظة نقولها في شيء
من الفاظه او صافه فمعنى هذا انه بعيد من المعنى الذي نتصوره في تلك
اللفظة وذلك كما قلنا انه عاقل وانه حي واذا قلنا انه موجود علمنا
مع ذلك انه وجود لا كوجود سائر ما هو دونه واذا قلنا انه حي
علمنا انه حي بمعنى اشرف مما نعلمه من الحي الذي هو دونه وكذلك
الامر في سائرها ومهما استحكم هذا المعنى وتمكن في ذهن المتعلم للفلسفة
التي بعد الطبيعة سهل عليه تصور ما يقوله افلاطن وارسطاطاليس ومن
سلك سبيلهما فنرجع الآن الى حيث فارقناه ونقول لما كان
الله تعالى حيا مريدا لهذا العالم بجميع ما فيه فواجب ان يكون عنده صور
ما يريد ايجاده في ذاته جل الله عن الاشتباه وايضا فان ذاته لما
كانت باقية لا يجوز عليه التبدل والتغير فما هو من حيزه ايضا كذلك
باق غير داثر ولا متغير ولو لم يكن للموجودات صور وآثار في ذات
الموجد الحي المريد فما الذي كان يوجده وعلى اي مثال ينحو بما يفعله
ويبدعه اما علمت ان من نفى هذا المعنى عن الفاعل الحي المريد

انه لو

١٠٩ ٧٤

تبخيتا

لزمه القول بان ما يوجده انما يوجده جزافا وتبخيتا وعلى غير قصد ولا ينحو
نحو غرض مقصود بارادته وهذا من اشنع الشناعات فعلى هذا المعنى ينبغي
ان يعرف ويتصور اقاويل اولئك الحكماء فيما اثبتوه من الصور الالهية
لا على انها اشباح قائمة في اماكن اخر خارجة عن هذا العالم فانها
متى تصورت على هذا السبيل يلزم القول بوجود عوالم غير متناهية
كلها كامثال هذا العالم وقد بين الحكيم ارسطو ما يلزم القائلين
بوجود العوالم الكثيرة في كتبه في الطبيعيات وشرح المفسرون اقاويله
بغاية الايضاح وينبغي ان تتدبر هذا الطريق الذي ذكرناه مرارا
كثيرة في الاقاويل الالهية فانه عظيم النفع وعليه المعول في جميع ذلك
وفي اهماله الضرر الشديد وان تعلم مع ذلك ان الضرورة
تدعو الى اطلاق الالفاظ الطبيعية والمنطقية المتواطئة على تلك المعاني
اللطيفة الشريفة العالية عن جميع الاوصاف المتباينة عن جميع الامور
الكائنة الموجودة الوجود الطبيعي فانه لو قصد لاختراع الفاظ اخر و
استيناف وضع لغات سوى ما هي مستعملة لما كان يوجد السبيل الى الفاظ
ويتصور منها غير ما باشرته الحواس فلما كانت الضرورة تمنع وتحول
بيننا وبين ذلك اقتصرنا على ما يوجد من الالفاظ واوجبنا على انفسنا

الاخص بل لبال الى المعاني الالهية التي يعبر عنها بهذه الالفاظ بموضوع
اشرف وعلى غير ما تخيلته وتصوره وما يجري هذا المجرى اقاويل
افلاطون في كتاب طيماوس من كثيرة في امر النفس والعقل والتي لكل واحد
منها عالما سوى عالم الآخر فان تلك العوالم متباينة بعضها اعلى
وبعضها اسفل وسائرها فان ما اشبه ذلك وما الى الجبابرة مقصود منها
شبيه بما ذكرناه انه انما يريد بعالم العقل حيزه وكذلك بعالم النفس لا
لان للعقل مكانا وللنفس مكانا وللعبارة في على مكانا بعضها اعلى وبعضها
اسفل كما يكون للاجسام فان ذلك مما ينكره المتدبرون لفلسفته فلسفة
المرتاضون بها وانما يريد بالاعلى والاسفل الفضيلة والشرف لا المكان
السطحي وهو ان عالم العقل انما يريد بذلك نظير ما يقال عالم العلم و
عالم الجهل وعالم الغيب ويراد بذلك تمييز كل واحد منهما وكذلك
ما قاله من افاضة النفس على الطبيعة وافاضة العقل على النفس انما اراد
افادة العقل من المعونة في حفظ الصور الكلية عند احساس النفس بجزئياتها وبالجزئيات
عند احساس النفس مفصلا بها وبالتفصيل عند خروجها مجتمعة بها وتحصيلها ما لم يوجد
اياها من الصور الداثرة الفاسدة وكذلك سائر ما يجري مجراها
من معونة العقل للنفس واما اراد بافاضة النفس على الطبيعة ما تفيدها

من المعونة والامداد

من المعونة وكذلك في نحو ما تنفعها بما به قوامها ومنه التذاذها و
بالتلطف بها وسائر ما اشبه ذلك واراد برجوع النفس الى عالمها عند
الانطلاق من محبسها ان النفس اذا هي وجدت في هذا العالم فانها مضطرة
الى مساعدة البدن الطبيعي الذي هو محلها كانها مشتاقة الى الاستراحة
فاذا رجعت الى ذاتها فكانها قد انطلقت من محبس موحش الى حيزها
الملائم لها كل الملاءمة وعلى هذه الجهة ينبغي ان يقاس جميع ما سوى
ما ذكرناه من تلك الرموز فان تلك المعاني لدقتها ولطفها
ممتنعة عن العبارة عنها بغير تلك الجهة التي استعملها الحكيم افلاطون
ومن سلك سبيله ولان العقل على ما بينه الحكيم ارسطو في كتابه في
النفس وكذلك الاسكندر الافروديسي وغيره من الفلاسفة
هو اشرف اجزاء النفس مع انه بالعقل بل هو هو وبه تعلم الالهيات
وتعرف الباري جل ثناؤه فكانه اقرب الموجودات اليه شرفا
ولطفا وصفاء لا مكانا وموضعا ثم تعدوه النفس لانها كالمتوسطة
بين العقل والطبيعة اذ لها جوهر طبيعة فكانها متحدة من احد
طرفيها بالعقل الذي هو متحد بالباري جل وعز على السبيل الذي
ذكرناه ومن الطرف الآخر متحدة بالطبيعة وكان الطبيعة تتلوها

كنا فيه لا مكانا فعلى هذا السبيل وعلى هذا المثال ينبغي ان تحمل صعبها ولا
ينبغي لنا ان نعلم ما يقوله افلاطون في اقاويله لانها مرموزة قربت
هذا المجرى زالت الظنون والشكوك التي تؤدي الى القول بان بينه
وبين ارسطو خلافا في هذا المعنى الا ترى ان ارسطو حيث
يريد ان يبين امر النفس والعقل والربوبية كمال الكشف بحيث
وسوق العقول اخرج مخرج الالغاز وعلى سبيل التشبيه وذلك في
كتابه المعروف باثولوجيا حيث يقول اني ربما خلوت بنفسي كثيرا
وخلعت بدني فصرت كاني جوهر مجرد بلا جسم فاكون داخلا
في ذاتي وراجعا اليها وخارجا من سائر الاشياء سواها فاكون
العلم والعالم والمعلوم جميعا فارى في ذاتي من الحسن والبهاء
ما ابقى متعجبا فاعلم عند ذلك اني من العالم الشريف جزء
صغير واني بحيوتي فاعل فلما ايقنت بذلك رقيت ذلك
العالم الى العالم الالهي فصرت كاني هناك متعلق بها فعند
ذلك يلمع لي من النور والبهاء ما يكل الالسن عن وصفه
الاذان عن سمعه فاذا استغرقني ذلك النور وبلغت طاقتي
ولم اقو على احتماله هبطت الى عالم الفكرة حجبت عني الفكرة

ذلك

ذلك النور ثم تذكرت عند ذلك اخي ابرقليطس حيث امر بالطلب
والبحث عن جوهر النفس الشريفة بالصعود الى عالم العقل فهذا من كلام
له طويل يجتهد فيه ويروم بيان هذه المعاني اللطيفة فيمنعه العقل الكتابي
عن اداء ما عنده وايضاحه فمن اراد ان يقف على سر
ما اومؤا اليه فان الكشف عسير وبعيد فيلحظ ما ذكرناه بعينه
ولا يتبع الالفاظ متابعة تامة فلعله يدرك الغرض فقصد سلك الرموز
والالغاز فانهم قد بالغوا واجتهدوا ومن بعدهم الى
ان هذا من لم يكن قصده الحق بالكشف وكد همه العصبية
وطلب العيوب فحرفوا وبدلوا ولم يعذروا امع الجحود والتعنت
والقصد التام على الكشف والايضاح فاما مع شدة التعنت
بذلك فلعمر انا لم نبلغ من الواجب فيه الا ان الامر في
نفسه صعب ممتنع جدا ومما يظن بالحكيمين
افلاطون وارسطو انهما لا يريانه ولا يعتقدانه امر المجازاة
والثواب والعقاب وذلك وهم فاسد بهما فان
ارسطو صرح بقوله ان المكافاة واجبة في الطبيعة ويقول
في رسالته التي كتبها الى والدة الاسكندر حين بلغها

فيه وجرعت عليه وعرضت على التكلم بنفسها واصل تلك الرسالة
فاما ما يشهد انه في ارضه التي هي النفس العالمة فقد نطقت على الا
الاسكندر العظيم من فضل الاخيار الاصفين ودعا الا ثار المحمودة وهذه
نظائرها رسمت له في عيون الاماكن الارض من اطراف مساكن الناس
بين مشارقها ومغاربها ولم يبق الله احدا اجابه الاسكندر الاعتبار
واختيار الخير من اختاره الله تعالى فمنهم من شهدت عليه دلائل الاخيار
ومنهم من غيبت ذلك فيه والاسكندر اشهر الاصفين والخاص من الامم
وحسبهم ذكرا واحد منهم حيوة وكلهم وفاة يا والدة الاسكندر
لئن كنت مشفقة على العظيم الاسكندر فلا تسعدي ما يبعدك عنه ولا تجلبي
على نفسك ما يحول بينك وبينه حين الالتقاء في زمرة الاخيار
واحرصي على ما يقربك منه واولى ذلك توليك بنفسك الطاهرة
امر القرابين في هيكل زوس فهذا وما يتلوه من كلام يدل
دلالة واضحة على انه كان يوجب المجازاة معتقدا واما افلاطن
فانه اودع آخر كتابه في السياسة القصة الناطقة بالبعث والنشور
والحكم العدل والميزان وتوفية العقاب والثواب على الاعمال
خيرها وشرها فمن تأمل ما ذكرناه من اقاويل الحكيمين ثم لم يعرج

على العناد

على العناد والصراع عنه وذلك غير ما يعتقده الظانون الفاسدة اراؤهم
المدخولة والكتابات المزورة بنسبتها الى هؤلاء الافاضل عما هم منزهون
وعنه بمعزل وعند هذا الكلام نختم القول فيما رمنا بيانه من الجمع
بين رأيي الحكيمين افلاطن وارسطاطاليس والحمد لله حق حمده
والصلوة على النبي محمد خير خلقه وعلى عترته الطاهرين تمت ١١٣٣

بسم الله الرحمن الرحيم

عن هشام بن الحكم في حديث الزنديق الذي اتى ابا
عبد الله عليه السلم وكان من قول ابي عبد الله عليه السلم
لا يخلو قولك انهما اثنان من ان يكونا قديمين قويين
او يكونا ضعيفين او يكون احدهما قويا والآخر
ضعيفا فان كانا قويين فلم لا يدفع كل واحد منهما صاحبه
ويتفرد بالتدبير وان زعمت ان احدهما قوي والآخر
ضعيف ثبت انه واحد كما نقول للعجز الظاهر في الثاني فان
قلت انهما اثنان لا يخلو من ان يكونا متفقين من
كل جهة او مفترقين من كل جهة فلما راينا الخلق منتظما
والفلك جاريا والتدبير واحدا والليل والنهار
والشمس والقمر دل صحة الامر والتدبير وائتلاف الامر
على ان المدبر واحد. اقول الضمير في قوله انهما اثنان
راجع الى المبدأ القديم الذي لا مبدأ له وتثنيته باعتبار الخبر
ولعل هذا الكلام مقطوع عن كلام سابق ذكر المرجع فيه صريحا
او علم من حال الزنديق اعترافه وقوله به فانه كان

كان من اهل النظر واكثر اهل النظر متفقون بان العالم
مصنوع وموجد ومجعول ووجودها بعد عدمها حادثة منها
وهو انها منقسمة الى مركب وبسيط ومركبها بعد بسيطها كذلك
بسيطها منقسمة الى متقدم بالطبع ومتأخر ومتأخرها بالطبع
بعد متقدمها وبالجملة هم ولم يتجاوزوا عن المحسوسات ولم
يعتقدوا عالما وراء عالمها الا ان المحسوسات كلها
عندهم في مرتبة وهم بين الذين راوا فيها تقدما وتأخرا واولية
وآخرية ولم يتجاوزوا عن مرتبة الاولية والآخرية الاولية بقدر نفوذ
بصيرتهم وبساطة اوهامهم فهم في اي مرتبة وقفت عندها
اوهامهم ولم يتجاوزوا عنها ببصيرتهم جعلوا الموجود الذي في تلك
المرتبة قديما وما بعدها حوادث حدثت منها بعد منها
فبعضهم جعلوا الاجسام الا اجزاء صغارا غير متجزية او متجزية وعددها
كثيرة بعضها متناهية او غير متناهية واضطروا الى ان يعتقدوا الاجزاء
كل نوع مباينة بالذات لاجزاء النوع الآخر مختلطة بعضها ببعض
منبثة كلها في الخلاء تركب منها ما يركب وينحل اليها ما ينحل لا بمدبر
خارج بل بالبخت والاتفاق وجعلوا الملك الاجزاء اولية وبعضهم

[illegible]

جعلوا الكفار مبدأ لها وبعضهم جعلوا الآثار من المادة وصورة
مبدأ من العالم لا مبدأ لها وبعضهم جعلوا ما كانت هذه الاوائل
ومدبرها خارجا من الجسم مجردا ومتماثلة قائمة بانفسها كالمجردة والمثل
مثل الاعداد ومجرد الزمان والكلمة والنور والوجود والعدم.
يزدان واهرمن الى غير ذلك من المذاهب السخيفة والقائل من
الزندقي المذكور كان على مثال احد هذه المذاهب معترفا بالمبدأ
لكنه كان منكرا للتوحيد قائلا بالاثنينية او مجوزا فلهذا احتج
عليه بقوله عليه السلام لا يخلو قولك انهما اثنان من ان يكونا قديمين
قويين او ضعيفين او يكون احدهما قويا والآخر ضعيفا وانما
انحصر هذا التقسيم المبدأ ان القديمان في القدم يعتبر في اقسام الثلثة
جميعا لكنه صرح به في القسم الاول وهو ما كانا قويين و
تركه في الآخرين وهما ما كان احدهما او كلاهما ضعيفين
ايماء الى ان الضعف ينافي القدم فلا يكونان من غير الاول لكلاهما
كما سيظهر وهو عجز الراجح والقوة والعرف واللغة
ما به يجعل الشيء مؤثرا في غيره كما ان الضعف ما به يكون الشيء
متأثرا عن غيره وحقيقة التأثير هو احداث

[illegible]

115

احداث المؤثر اثرا من ذاته في حد المتأثر وبعبارة اخرى
الفاعل المؤثر بنحو وجود نفسه على المتأثر كما ان التأثر
هو انفعال المتأثر بنحو وجود نفسه وتقلبه بنحو وجود المؤثر
الفاعل من المؤثر والمتأثر من عوارضهما انما تقع بينهما والعرض
للفاعل اخر من ذاتيهما اقدم من الاول بحسب القصد والعرض.
والغرض لبيان هذا المطلب المؤثر والمتأثر فنقول
لا شك انه اذا كان مالك قوة فعالة فعلها أ كان
فعلها اولا وبالذات في حد أ هو ازالة الاعتقاد و
اثبات الاتقيه بدلها في محلها وانما يلزم وجود عوارض.
لا في حد أ ثانيا وبالعرض من هذا الفعل المقصود بالذات
فكان عقد قوة أ في حد أ هذا اولا وذلك ثانيا فكذلك
يكون فعلها في حد ب وهو المتأثر من هذا العقد اولا وذلك
ثانيا لان القوة الواحدة لا يصدر عنها اولا وبالذات
الا فعل واحد فيكون التأثير وهو احداث الآثار
لوازمه في حد ب تبعا لفعل آخر هو المقصود لا اولا وبالذات
وهو ازالة الاتقيه اللازمة عن حد ب واثبات الانفية

[illegible]

في محله فلذلك سر دوام التأثير ولم يتناه قوة المؤثر انقلب
حقيقة المتأخر الى ماهية المؤثر كما هي في النار والخشب
فقد علم ان التأثير لقوة المؤثر بسبيل وطريق لا اثبات ماهية
المؤثر ماهية نفسها في حد وجود المتأثر على سبيل التدريج و
هذا الطلب المعقود بالتأثير انما يحتاج اليه ماهية مخصوصة
يجوز عليها العدم والانفصال في حد من الحدود يوجد فيه مباين
له او لا يوجد هو معه حتى يطلب فيه الوجود والتحصل بالتأثير
والماهية التي يجوز عليها العدم والانفصال بوجه من الوجوه في حد
من الحدود وهي ما هي من الماهيات لا يكون قوية على الاطلاق
لان القوي على الاطلاق هو القوي الذي لا ضعف فيه اصلا
وغاية الضعف في التأثير هو الانعدام عن الغير وفي حد الغير
رأسا فمتى كانت ماهية من الماهيات معدومة في حد ماهية
اخرى رأسا كانت متأثرة عنها غاية التأثر التي لا تأثر
فوقها فالقوي على الاطلاق هو القوي الذي لا ينعدم
ماهيته في حد وجود شيء من الماهيات اصلا فالمراد بالقوة
هنا انبساط الذات باكد وجوده وعليه المنبعث

عن حد

عن حد ماهية على الحد يمتنع تطرق العدم والانفصال لماهيته رأسا
بحيث لم ينفطر بره ولم يحجبه تحقق شيء من الاشياء لا يحتمل
العدم والانفصال في حد تحقيقه والقوة بذلك المعنى لازمة
لذات الواجب القيوم بتمامه وستلزمه لانفراده بوجوب
الوجود ونفي التركيب له للزوم التدافع بسبب هذه القوة عند
فرض اثنين واجبين بالذات ولنقدم قبل الشروع في
اثبات هذين المطلبين تنبيها على مقدمة وجدانية هي ان
كل مفهومين متباينين بالذات محصلين لم يمكن تحصل احدهما
مجردا ورفع الآخر فان مفهوم عين كل منهما اخص من مفهوم
نقيض الآخر ونقيض اعم منه فيجب امكان صدق المفهوم العنواني
وذلك لان المفروض عروض المباينة لهما يمكن كل منهما مع رفع
صاحبه في مرتبة حد مفهومه صدقا للتباين والتغاير الذاتي
واللازم من فرض تحصل كل منهما رأسا على مجرد كونه رفعا
للآخر لم يمكن له في حد مفهومه لنفسها تحصل ابدا على الا تحصل
الآخر يصدق عليه تحصل الآخر فيكون ذلك النحو من التحصل
قيدا مخصصا محصلا للآخر المعنى المذكور فيلزم ان لا يتحصل كل

منها بلا اعتبار قيد يحقق خصوصيته لا فرادعنه ونعته مع
اعتبار القيد ونظير ذلك في الوجود الذهني ان الجهل المركب
يفضي لا محالة في الذهن بالجهل البسيط اعني عدم حصول صورة
مباينة لابد للجهل المركب وهذه مبنية لا مستترة بها
وبعد تمهيد هذه المقدمة نقول اما المطلب الاول وهو لزوم
المقوم بالمعنى المذكور لما هو واجب الوجود بذاته وماهيته
فلانه لو لم يكن الواجب بالمعنى المذكور مقوما لذلك المعنى لكان
ممكنا له في حد ذاته لم يجب بلزوم ماهيته في حد من حدود الوجود
العدم ولا كان مطلقا فيكون وجود مهيته كذلك الحد ممتنعا فيكون واجبا
في حد ممتنعا في حد آخر فيكون ممكنا في حد ذاته لان الامتناع
بالغير لا يتصور للمهية الا بعد امكانه بحسب الذات كما تقرر في محله
وقد فرضناه واجبا هف وايضا فان امتناع المنفك
للمهية في حد من الوجود وجوب ان لا يتحقق هناك بناء في وجوب
وجود المهية على اطلاقها فان نحو ثبوت الحمل بسيطا
بسيطا للمهية مبنيا في ثبوتها ثبوتا ضروريا ما فان لكان
نقيض المهية قطعا وبيان ذلك بالبرهان بان

يعوض

يعرض الوجب آ فيعلم ان آ اذا كان واجبا ضروري الوجود
لا لغيته وجب ان يكون لا آ ممتنعا ضروري العدم لا لغيته
ايضا فان ما يقتضي ضرورة الوجود لا يعني يمتنع من امكان
تطرق العدم اليه يعني بهذا التاثير والمنع يحصل بمنع تطرق
الا الغيبة في الوجود لانه لو تمكن الا الغيبة في الوجود فقد
منع الا الغيبة منه لانهما لن يجتمعا معا في الوجود قطعا فلا يتم
منع تطرق العدم الى شيء الا بمنع تطرق نقيضه في الوجود وهذا
ظاهر فقد ظهر ان كون آ واجبا بذاته يستلزم كون لا آ ممتنعا
بذاته ثم صدق قولنا آ واجب بالضرورة يلزم صدق
قولنا كل شيء الا آ بممكن بالضرورة فلو وجد ت مانع
لا آ في حد ذاته ولا يوجد مع وجوده آ وجب ان لا يوجد
معه ويصدق هناك لا آ لا استحالة ارتفاع النقيضين
ولان لا آ اعم منه بالمقدم المهدة وتحقق الخاص لا ينفك
عن تحقق العام ومتى صدق لا آ على ب ولو حد بوجوده
كلما كان ب موجودا بالضرورة
وكان ب موجودا بالضرورة او بالعدل او بالامكان كلما اذا كان ممكنا
كلما اذا كان لا آ موجودا
كان لا آ موجودا بالضرورة او بالعدل او بالامكان

وقد كان لازما من فرض وجوب آ ان لا شيء من الا
موجود بالامكان اصلا فهذا برهان لا يتطرق طعنه الى الكلام
لا جرم سبق انه يدل على عدم تسلط الذات الواجبة
في حد ماهيته على استيعاب جميع حدود الوجود بتعقله وجوده
بحيث لا يتضاد ولا يتجزى ماهيته مباينة لماهيته في حد نفس
نفسها ماهيته المقدسة على العدم ولا تحصل في ذلك
الحد واجب لا نعم من كونه واجب الوجود بذاته وهذا احد المطلبين و
المطلب الاخر فهو لزوم التوحيد من هذه القوة بعد تحصيل
معناه ظاهر منه عليه كلام الشريف جل ذاته فداه حيث قال
ولو كانا قويين فلم لا يدفع كل منهما صاحبه ليتفرد بالتدبير
اي لو كانا في مرتبة ماهيتهما وما ثبت ذاتهما وتسلط وجوده
على حد الوجوب بالذات الذي يجب ان لا يخلو حد من
حدود الخير عن وجوده فلم لا يدفع كل منهما بتسلط قدرته
وعلو يده ذات صاحبه الى عدم الوجود معه لانه ليتفرد
في حدوده بتدبير المراتب الى بعد حد ذاته على معظم حضور
ذاته المقدسة وهذا لا يجتمع مع فرض كونه قويا على

صدقه

صدقه واجب الوجود بالذات ومحصول الكلام لو ان الاثنين
لو كانا واجبين قويين لوجب كونهما مستدفعين ومستدفعين
لان وجوب كل منهما يستلزم امتناع الاخر لان الموجب
التخاص يعني عين كل منهما موجب للعام يعني نقيض صاحبه واذا
كان نقيض صاحبه واجبا كان صاحبه ممتنعا اي مندفعا عن حد
الامكان فضلا عن الوجود فلا يمكن الاثنان ممكن حيث
الاثنينية وجهين قويين للزوم التخلف بالتدافع فقد كان
مقتضى ظاهر المقام ان يقول عليه السلام لو كانا قويين لوجب ان
يدفع كل منهما صاحبه ليتفرد بالتدبير لكنه جل ثناؤه فداه
ترقى اسلوب وتبيين فذهب الى قول المطلب كما عليه السلام
طور المناظرة والتشدد في البيان واسمعهم بقوله لم لا يدفع
الخ مع كونه مقام الاستدلال تحقيقا له لا الافعال
وجود ما هو عليه السلام مذعن به من وجود امر ثالث لوجوده
لا يدفع كل من الاثنين صاحبه عن الوجود به يتحمل في حدود وجود
صاحبه الم العدم لنفسه فقال عليه السلام فان قال لو كانا
قويين لوجب ان يدفع كل منهما صاحبه بقوته المطلقة فان

بلغت ايها السائل بفكرك وانتهيت بوهمك الى اثنين
غير متناهيين وتوهمت ان كلا منهما موجود بذاته في حد ذاته
لا يمكنه ان يتجاوز عن حد ذاته الى حد صاحبه فاعلم ان القوة امرها
ثالث مسلط عليهما ما ترى من قوة كل منهما على الحد الذي
حدوده مكفوف اليد عن التصرف في حريم حد صاحبه نفاذا
وتسلطا لطاعة ذلك الواحد القاهر الغالب السلطة على
حدودهما الآن في الوجود ولهذا في حده ولذلك في حده
فلخوفه وللطاعة لا يدفع كل منهما صاحبه هو القوي على الاطلاق
وهو في حريم وحدته لا هو الا هو وفي حريم رحمته كل شيء الا انه
فاعبده خالصا واترك غيره واعلم ان عدم دفع كل
من ذينك الاثنين صاحبه يدلك على تناهي قوتيهما وتعلق
ذات كل منهما لصلاح صاحبه تحت قوة غالبة عليهما راعية لهما
جميعا تعطي كلا منهما في حده قوة يدفع الخارج عن حده نفسه
ولا يمكنهما في التعدي على صاحبه فلا يكونان قويين على الاطلاق
بل يكون في كل منهما ضعف من وجه هذا فان قلت لم
المنافاة بين وجوب الوجود بالذات وبين امتناع الذات

بالغير

بالغير في حد الغير لان الماهية الالهية غير جائز فيها ان تبقى انها
جائزة الوجود في حد وجود زيد مثلا والا لصح الحمل ولزم الكثرة
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قلنا الامر في امتناع حصول الماهية
الالهية في حد ما من الحدود ووجوب كون وجودها مستوعبا بجميع الحدود
مفروغ عنه بالبرهان القاطع والشواهد النقلية تعاضده و
اما استشهادك في النقض بامتناع الحكم بحصول الماهية الالهية
الواجبة في حدود الممكنات بناء على لزوم صحة الحمل وحكمك على
الماهية الواجبة بالتحصل في حدودها حذرا من لزوم الكثرة
ففرار من حد التشبيه الى حد التعطيل والواقع امر بين الامرين وفهم
هذا الامر على وجه لا يشوب بالميل الى احد الطرفين امر الكمال
ولهذا لا يتأتى للعقل احد الا بقوة خارجة عن الطرفين امر القوة
الالهية لا تحصل الا بالانقطاع اليه والاخلاص له على وجه يمكن به
من النفس بحقيقة ما تقتضي [illegible] في [illegible] انتهاء عن نحو التحصل المستلزم
للحمل الاتحادي الموجب للكثرة والتحصل المستلزم للحكم بالسلب الموجب
للتخلف ومن لا ينفك عن وهم توهم كل ماهية في كل حد اما
من جهة الوجه المستلزم للحمل واما من جهة عدمه المستلزم لصدق السلب

فانما وظيفة الايمان بالغيب واقامة مراسم الخضوع والانقياد والعبادة
لما هو سرّ من حضرة الكبرياء تعالى والى هذا التوحيد ما نبه عليه الكبار
بحسب لسان الايجاب ولسان التشريع صلوات الله وسلامه عليهم
اجمعين في خطبهم وكلماتهم في التوحيد بعبارات غريبة واشارات
عجيبة فمنها قولهم صلى الله عليه وسلم انه في الاشياء كلها غير ممتزج بها
ولا باين عنها يعني ليس الماهية الواجبة الالهية بحيث ليس انها
ليست في حدود الاشياء الموجودة والا كان هناك تشبيهها فيكون
واجبة محضة ولا يجوز ان تكون انها في الاشياء على وجه كان اسمها
اسمها او صح الحمل فانه موجب لانقلاب الماهية الواجبة ممكنة
بل هو في الاشياء وليس فيها على نحو اوسع من التناقض ولذلك
لا يلزم لازم الايجاب من صحة الحمل ولا لازم السلب وهو نفي
وجودها بوجوده ... ومنها قولهم عليهم السلام بعيد في قربه
وقريب في بعده ومعناه ان ثبوت شيء من القرب والبعد
لا يمكن الا مع نفي الاخر فاشار عليه السلام بانه في عين نفيه
ونفيه في عين اثباته الى النسبة التي شانه الى الاشياء ...
وحكم من القرب ... للبعد ... للمباعدة نقيض

للقرب ومنها قولهم عليهم السلام داخل في الاشياء لا كشيء داخل في شيء
وخارج من الاشياء لا كشيء خارج عن شيء ومعناه مثل ما ذكر فقد علم
بالجملة ان حدود الماهيات الممكنة متضمنة بحد الماهية الالهية الواجبة
منه يتبدى حد كل شيء في بدو تحصله وتشبيه اليه ينتهي غاية
تحصله ونهايته لا شبهة فبذلك يمكن لكل ممكن في حد ذاته ان يحوي
وتحصيل حد لعدمه بالماهية الالهية الواجبة ولولا ما تنزلنا عن ذلك
وفرضنا صحة ان الماهيات الممكنة مباينة بالذات للماهية الواجبة
منفكة التحقق عن تحققها وان التحقق في ضمن تحصل الماهيات الممكنة هو
نقيض الماهية الواجبة لا عينها نعوذ بالله من اعتقاد ذلك فلا نسلم
مع ذلك ان نصير الماهية الواجبة مضطرة ملجأة في العدم والا يتحقق
في الحدود الامكانية كما يلزم من وجود واجب آخر لان حد الممكن
من حيث انه حد للممكن ممكن بين حد القادر الواجب لان يتبدل في حقه
بالعدم ويمكن حد وجوده بحيث يمكن فلا يمكن تحقق الممكن على فرض المباينة
الا فيما يمكن للماهية الواجبة في العدم فذلك لا لان القادر الواجب
ليس بعدم لمكن وسوف يعدم مثل حده انه ولله ميراث
السموات والارض وانما يلزم اضطرار الماهية الواجبة

[illegible]

لا العدم والاكمل لو كان معه موجود مباين لا يتأتى منه اعدامه
كما اذا كان واجبا مثله وهذا جواب محقق لكن الحق انما هو عدم
وجود الماهية الالهية في حد ذاته الذاتية المقدسة المتعالية عن كل
خصوصية في حد وجود كل خصوصية وعند كل مكان ومع كل
موجود لكن لا بالحلول والاتحاد كما يقوله الملاحدة ولا بالسراية
كما يقوله بعض المدعين للتوحيد من الصوفية بل على نحو احاطة بالذات
على حدود الممكنات في مرتبة الذات وتنزله امر وراء ذلك فذكره
حكاية من ناحية الذات مع حد الغير في مرتبة وجود الغير على وجه
لا يلزم صحة اطلاق الاسم على الغير ولا حمل الغير عليه ونحن
نورد لتوضيح هذا المرام كلاما جليا يستبان به الحق من الباطل
والغث من السمين فنقول قد تقرر لكل معنى من المعاني
اعتبارات ثلثة عند العقل الاول اعتباره بشرط لا والثاني
اعتباره لا بشرط والثالث اعتباره بشرط شيء الغير والموجود
من المهية في حد ذاتها انما هو المهية بالاعتبار الاول لان في
حد نفسه لا يحمل عليه الا ما لا بد منه في تقرره والموجود
في حد الغير من المهية بشرط لا ذاته هو المهية باعتبار الغير في

والمتوسط

والمتوسط بينهما المحمول على الغير بالنسبة الاتفاقية عند الحاكم بالاتحاد معه من
متغايرين بالذات في الصدق على فرد واحدة والمحمول
على نفس المهية المأخوذة بشرط لا لا يحمل هو هو انما هو المهية بالاعتبار
الاوسط فالمدعون للتوحيد من الصوفية القائلون بالتنزلات
قالوا ان الماهية الالهية في حد ذاتها منزهة عن الاعتبارات
الثلثة كلها لكن في نظر العقل اذا قاسها بالنظر الى الاشياء ومقدوراتها
لم يخل حالها عن احدى الثلث لانها ان ظهرت على وجه لم يكن تعددها
عندها معدومة وكان هو ولا شيء معه كانت متعززة بالاعتبار
الاول في مرتبة ذاتها الاحدية ولم تظهر على وجه لا تكون
له تعينا الا حد لي المعتد واقعيا ضرورة التحقق بالذات
الهها احد الطرفين من حيث انه كان معتبرا بالاعتبار الاوسط
قالوا انما الموجود في هذا الاعتبار ايضا هو الماهية الالهية
وذاته لكن متنزلة عن مرتبة احديته الى مرتبة الحقيقة المحمدية البرزخية الكون
واسطة بين الذات الاحدية وبين مراتب الايجاد ولم
ان ظهرت على وجه يستلزم وجود معدوداتها كانت معتبرة
بالاعتبار الاخير بعبرته بشرط شيء فقالوا ايضا ان الموجود في مراتب.

الاشياء وحدودها هو للمائية الالهية بعين حقيقتها لكن متنزلة
في مراتب شؤوناتها ومنظوره باطوار مقدوراتها فهو لا
اذ يحكمون على المهية الموجدة الممكنة بحجود انها حقيقة هو عين وجه
الائمة الالهية وجب عليهم لئلا يلزم ان يحمل اسم الاله ويطلق
اسم عليه عليها وجه صحيح وجهه لان مناط الحمل حقيقة الحمل هو
الاتحاد المفهوم بين المتغايرين ووجه التعقل في حد واحد من
الوجود والامر فيما نحن فيه عندهم كذلك فكان لهم صحة الحكم
من حكمهم بوجه الائمة الالهية في كل حد من حدود الوجود متنزلة
من حدودها المنفصلة من غيرها الا وذلك الحد عين وجه الله تميز
حد وجودها في ذلك الحد عن حد وجود شيء من الموجودات
الا انهم لما راوا غاية هذا القول من لزوم الكثرة او التجزي
وكان تنبيها لهم عن القول به بقول الفضل الصريح حماه الله عن
ذلك انهم في التوحيد لا جرم قالوا لا على وجه الاتحاد
او الحلول بل على وجه التنزل والتطور لعلهم يسلموا عن غائلة
لزوم الحمل من الكثرة او التجزي غير مستشعرين ان لفظ التنزل
لا يجديهم نفعا بل يزيدهم ضلالا ودغيا ان استعملوه في

معناه الحقيقي في ذلك لان التنزل حقيقة هو انتقال العالي عن حد علوه
الى حد سافل بتمام ذاته على وجه يفرغ من اصل ذاته مرتبة العالي
ويشغل به مرتبة السافل والقول بهذا مما يحكم فيه على هذا الوجه يوجب
كون ايجاد الموجد لغيره فسادا في المهية الموجدة وكونها
وجود تامة المهية مستوجبة لان نزول العالي عن حد علوه بعد الفراغ
الى السافل فراغ المحل العالي عن الوجود فيكون فسادا له وفرقه
في حد السافل على وجه يصير مبدأ الظهور اثار وجوده المتمايزة عن اثار
وجود العالي كون السافل فهذا اشنع شيء عليهم بلفظ التنزل بينا عدا
على لزوم المحال لكن استعملوه في معناه الحقيقي بحسب اللغة ولكن ارادوا
به كون العالي باقيا على حد علوه وانما لا يتصف بالايجاد عن حده
الى حد غيره لكنه تنزل من حد العالي بنفس حقيقة العالي بنوع حقيقة
عن شيء غيره بل ابراز اثاره واصل بين الحدين به يلغي العالي ذكرا
من محو وجوده في ذاته الى حد السافل فيه يصير السافل مشيدا
للعالي ماذونا منه في حد ذاته لاظهار اثار وجود نفسه
فيتقوم باذن القيوم موجودا مظهرا لاثار وجود نفسه متشبها
بالعالي بالامر النازل من العالي والاذن الواصل منه اليه كما

يشير الى انزال وكلت الامر وتنزيله وذلك الذكر قوله تعالى انما
امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فهذا
اعتقاد حق وراي صدق موافق للكتاب والسنة الا ان هذا
ليس شرا للامر والحادث لحدوث في نفس ذاته وحقيقته بل امر
تنزيلي وانزال الامر بالثالث متوسط الخصوصية بين خصوصية الكائن
وخصوصية الناس في غيب في وشرعه نحو تحصل به عند الكائن
وفي خزائن قدرته فلما كان هو حد الكائن عن حدث فان الاثبات
ومكان فبعد تمام اعتداد وجود له في رفع تخلل الخصوصية
الغريبة والبين بين تنزل ذلك الامر بوجوده في عالم الكائن
دفعة واحدة من غير تخلل حركة ومضي زمان كما يقع في تنزل
مناط الرؤية من الاشياء المرئية بعد رفع الحجاب عنها
دفعة واحدة من غير تخلل حركة ومضي زمان كما قال عز وجل
وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر هذا حال الممكن في نفسه
حدوثه ووجوده من المحدث الموجد واما بيان كيفية وجه
الكائنة الوجه في حدود الممكنات باعتبار الذات مع وصف لازم
لنزل الكائنة الوجه عن مرتبة احديته ذاته ولا يلزم فيها خلو

حد وجوده وحد تعينها من وجود الكائنة الالهية فبيانه ان
لمن حد الممكن لمن اعتبر بشرط لا على وجه يكون مباينا منقطعا
عن كل ما سواه مغايرا فاقدا مفهومه عن جميع اغياره حتى عن اثر
من يعقله او يحصله فهو مع هذا الاعتبار يكون معدوما
صرفا ومجهولا مطلقا لان معلوميته ومعقوليته موجوديته لا يمكن
لمن تحصيل من نفس ذاته ولا غير هنا كي باغراض تعقله او تحصيله
فلهذا حد ممكن محدود الممكن المحصل المتعقل لمن لم يصل اليه فيه غيره
الذي يعقله او يحصله فهو لا يصير موجودا ولا معلوما وبالجملة فالمعتبر
حده محدود الذي اعتبر بشرط لا مطلقا على الوجه المذكور فاذن
اخذ الممكن بشرط لا اذا اخذ محدوده غير ممكن الاتصاف الا بمعنى ان لا يكون
معه غيرها لا بد ان يكون معه من يصير به معقولا او موجودا
وهذا الامر النازل عن حد الكائنة الالهية الذي ذكرناه انفا
لان غير الممكن الذي يصير اثره ذاته حد الممكن ليس الا الواجب
فاذن الممكن بشرط لا في حد ذاته لا ينفك عن الكائنة الالهية
قطعا ولا ينفك كون الكائنة الا به معلوميتها وموجوديتها
من نفس ذاتها لا من شيء خارج عن ذاتها فهو عالم ومعلوم وواجد

وموجود بنفس ذاته مقطوعاً عن كل ما سواه فهو بشرط لا [illegible]
وغيره بشرط لا هو معه ثم لم ان الاسماء متعلقة على مسمياتها [illegible]
في حدود نفسها متمايزة فيدل كل اسم على مسماه بشرط لا لان
الغرض من التسمية التمييز وتشخيص الامر عن غيره متميزاً كما لا [illegible] الا بان
يدل عليه في حد لا يدخل معه فيه غيره فالاسماء الموضوعة
بمعان [illegible] المتمايزة المأخوذة بشرط لا لاجل دخول الكلمة
الالهية هذا لانها على الوجه المذكور يدل على [illegible]
نحو اسم الدالة في حيز الدلالة على مسمياتها ان الاسم كان
لا في مسمى كان حرفاً اسامي الحروف لمسمياتها كما ورد في
الخبر لم آ الا الله و ب بهاء الله [illegible] فهو شريك في مدلول
اسامي الحروف كلها [illegible] غيره ولا بد [illegible] في اسمائها الحقيقية
به الدالة على غيره [illegible] المتكلم [illegible]
غير متعلق [illegible] ذا حد [illegible] كان [illegible]
[illegible] غير حكم [illegible] العقل الخارج
[illegible] حده حد المتكلم كان [illegible] فلم كان متعلقاً
على حد الواجب [illegible] لم يكن [illegible]

دم

كمال وصوده ذلك ما اوردناه فان قلت الاسم الدال على الذات
المقدسة اما ان يكون دالاً عليها [illegible] حد احدية كما قلتم لم ان لا [illegible] دالة على
سائر نفسها مأخوذة بشرط لا فيلزم ان لا يكون [illegible] الحكم بوجود [illegible]
كالشيء اذ المأخوذ بشرط لا لا يكون محمولاً على [illegible] فانه
قد تقرر ان المحمول والطبيعة [illegible] المأخوذ بشرط شيء
لا المأخوذ بشرط لا شيء واما ان يكون [illegible] على معناه بحيث يستحق
عن الوحدة الذاتية [illegible] المتكلم [illegible] في حدود الاسماء
لكن [illegible] اسمه [illegible] محمول على الكثرة [illegible]
كثير او مع ذلك لا يصح [illegible] مستقر على معنى فيها في
حدود نفسها بشرط لا قلت نعم الاسم الحقيقي [illegible]
الدال على المتميز المستقل المتميز [illegible] لا يكون محمولاً على غيره
الا مأخوذاً بشرط لا ولا يمكن [illegible] باعتبار [illegible]
لا [illegible] وانما يحكم [illegible]
في اسماء الاجناس المنطبقة على الحقائق منفكاً عن الوحدة الذي
التي تدل عليها بلام الحقيقة [illegible] كعلم الجنس [illegible] الوحدة الخارجية
المدلول عليها باداة التنكير فاذا [illegible] هذا الاسم بالتنوين

دل على الماخوذ نفس ماهيته مطلقا وصار محمولا على الوحدات الخارجيه
واذا عرفت تمام التحقيق صار علم الجنس بقيد اما الوحدة المعنويه
الجنسيه والوجود الذهني لا يحمل على واحد بعينه في الخارج البته
الا بالمجاز واسم الجنس الدال على الفرد المنتشر المحمول على الافراد
اسما لنفس الماهيه محضا لان اداة التنكير وان لم تخرج عن
موضوعه الا ان منه فلذلك لا يقتضي صدقه على الماخوذ نفس ماهيته
كذا الماخوذ بشرط في كليه فوانه الاسماء مطلقه على معانيها
ماخوذه بشرط لا لان مقصودنا بالاسم انما هو الاسم
المحض الدال على معناه المستقل في الفهم عند العقل عن شوب توهم
من انه مما هو علم الجنس او ما في حكمه وهو المعرف باللام المخصص الذي
يدل على الجنس من حيث الوحدة المعنويه والوجود الذهني فهذا قول
هذا الاسم لا يجوز الحكم عليه بالعدم والكامل في حدود افراده
والحد مع كونه كذلك محمولا على تلك الافراد الموجوده في تلك الحدود
لان علم الجنس مع كون مدلوله محيطا بجميع افراد الجنس لا يحكم به
على فرد من افراد الجنس الا بالمجاز فكذلك الاسم الدال على
الذات المقدسه لا يجوز ان يحكم على مدلوله بالعدم

من الكتاب

والكامل في حدود وجودات آحاد وجوده ولا يقدح ذلك
في امتناع الحكم بعد قول ذلك الا على تلك الآحاد البته الا بالمجاز
لو كان ممكنا وقد سبق بانه الان ذات بلا شيء والوقوف عنده الى السنح
فان قلت اذا لم يجز الحكم بالمحمول الدال عليه علم الجنس على افراد
الجنس لاجل امتناع الاتحاد وذلك لان المحمول الجنسي بوصف المعنوي الكلي المحيط
مع الوحدات الشخصيه الخارجيه الافراديه فلا نم انه لا يجوز الحكم بسلب
ذلك المعنى عن تلك فانه اذا لم يصدق هذا الاسد الافراد
اسامه وجب ان يصدق هذا ليس باسامه حتى لا يلزم ارتفاع
النقيضين فاللازم لكم لا يجوز الحكم بالعدم مطلقا على
معنى علم الجنس في حدود وجود الافراد تصحيحا لما صرحتم
به قبل ذلك قلنا نعم لم يجز الواحد منهما حصل المتعين
بالتعين المعنوي والوحدة الطبيعيه من حيث وحدته هذه لا يجوز
الحكم عليه بالافراد المتكثره والوحدات الخارجيه الكثيره بهوهو
فلا يجوز ان يقال هذا الاسد اسامه ويجعل هذا صدق على
قولنا هذا ليس باسامه لكن لا لاجل ان وجود هذا الفرد
من افراد الاسد مستغنى عن الاسناد بحد به ووحدته

منفكة عن آثارها لوحدة اسامه كيف والافراد اظلال الكلي
الطبيعي وآثار له والظل غير منفك عن الشاخص بل هذا الظل والاثر
غير منفك عن بعض الآثار المؤثر بل مغاير قولنا هذا اساس ما له
لان الوحدة المأخوذة في اسامه والوجود المختص بها كاكل
سعة دائرتها واحاطة ذاتها اعظم واكرم ولم نحكم بها
على الوحدات الجزئية الافرادية لاجل كونها كلية وحصل ان
الافراد جزئيات ولا يجوز الحكم بالكلي من حيث انه كلي على
الجزئي من حيث هو جزئي نعم هو وهذا الا بنا في انتفاء
وجود الكلي بوجود الجزئي وامتناع الحكم بالعدم رأسا
على الكلي من جدود الجزئيات فانه يعلم لنا حكمنا على
الاسد الجزئي انه ليس بناب اي ان الكلي ليس كحكمنا
عليه انه ليس بناب اذ نسلب بهنا يرجع الى جلاله وحدة المحمول
على انه يتحد بوحدة الموضوع مع كونها محيطة بها وهناك
يرجع الى ما نسب من المحمول عن الموضوع بنا بنا انفصالا
كليا وبينهما بون بعيد فلك فما احسن لصدده لا يجوز
الحكم بالمعنى المدلول عليه بالسلب المحدد على آيات وجه

الذات

الذات يعني الممكن لا لاجل انفكاك وجود الآيات عن وجه
تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل لاجل تعالي قدره وجلاله
ذاته وتباين عظيم هويته في حد ذاته عن ان يتحد معه وجود
آية من آيات ذاته واثر من آثار وجوده كليا كان او لا
مخافة الاطناب والخروج عما لا بد منه لشغبا الكلام في
توضيح ذلك المرام على وجه يكشف عن اسرار مطالب الالهية
تنشرح بها الصدور لكن الظن انه خروج عن مقصود المقالة
واسأل الله ان يوفقني لافراد رسالة في ذلك المطلب فانه اولى
لان يصرف في هذه المقالة على ما ذكر فنقول قد ظهر بما ذكرنا
ان دليل التنافي بعد اثبات واجب الذات يكفي دليلا تاما
على التوحيد لا يحتاج فيه الى الترديد وتثليث الشقوق لكنه
جعل ابتداء لما اراد الاستدلال من جهته المبدا القديم من غير
اعتبار كونه واجب الوجود اورد التقسيم والترديد
بين الشقوق الثلاثة اي اولها كونهما قويين وابطل هذا
الشق بلزوم نفاذ فيهما او لزوم كونهما قويين وضعيفين
ثم شرع في ابطال الشقين الاخيرين بقوله عليه السلام ولانه

زعمت لم احدهما قوي والآخر ضعيف ثبت انه واحد
للعجز الباطل هو في التاسع فهذا ابطال الثالث شقوق الترديد
فقد نبه على ابطال الثاني لوجوه احدها تقديمها بالشرف من
حيث ان فيه قويا واجبا ولانه بعد بطلانه لم يظهر وجه بطلان
الثاني ولان تفرع بعد بطلانه على وجه مختصر لاستتباع الكلام
في ابطال الكلام الثاني على طريق خاص مبسوط ومعناه ظاهر
فان من اخذ المنفرد ضعيفين في مرتبة الاولية اذا فرض قويا على
دفع الغير عن مرتبة الذات والآخر ضعيفا في الذات القوة الثانية للعجز
الذي مر ذكره لكون واجبة اولا حقا والضعيف يكون ممكنه
فلا يكون في مرتبة ذاته على حد الاولية فيكون ثانيا وممكنا اولا
لا اولا فلذلك قال حكم انه فيداه للعجز الظاهر في التاسع
ولم يقل مع ان الآخر شيرا بلفظ الثاني لبيان جريانه على الاول
فكانه قال فلا يكون ممكنا اولا بل اولا وثانيا ثم لكن
الخصم لما كان منصفا مذعنا لتفطنات كفاه ما ذكر في
الطلب من الشق لابطال الشق الآخر يعني كونهما ضعيفين
لانهما كلاهما يكونان ضعيفين عاجزين في مرتبة الالوهية

والهما

وان فقارا الى ثالث ذاتا للعدم عن حريم ذاتيهما فيكونان
محتاجين في القوام الى الاحسن والى اول قوي فلذا
لم يعقل الشق الثالث صريحا وقال الظاهر ثبت انهما اثنان
مجردا عن ملاحظة كونهما ضعيفين على الخصم وتجديد الطريق
الاستدلال فكانه يقول نعم قال ثبت الطبائع بعد ابطال
ضعيف واحد في مرتبة الاولية بان تجوز ضعيفين فيهما
ونقول مع ذلك ان الثالث اوسع ذاتا منهما واقدم رتبة رتبة
عليهما فان كان قلت ان التقديم اثنان ضعيفان كل بـ
الآخر ان غالب مع ذاتا واقدم رتبة منهما فنقول بعد
ذلك لا يخلو حالهما من وجهين لا ثالث لهما اما ان يكونا
في مرتبة ذاتيهما متفقين من كل جهة او متفرقين من كل جهة
ولا يجوز مع كونهما ضعيفين لا اقوى اقدم منهما ان يكونا
في مرتبة ذاتيهما متفقين من جهة متفرقين من اخرى فان
ما به اتفاقهما لا يكون ممكنا في الذات
خصوصية الجوهر لذاتها به افتراق كل منهما وخصوصية
جوهره لتفقدهما مع عدم خصوصية لكل واحد منهما وعدم

نقوم خصوصية شيء منهما بدونه فيكون لكل واحد منهما حد مباين لحد
الآخر ولما به انتفاقهما جامع يجمعهما خارج عنهما مشترك فيهما
ويؤول الى الشق الثالث الذي قد سبق ابطاله فاذن لا يخرج
حال المبدئين في هذا الشق عن احد الامرين اما الاتفاق
من كل جهة او الافتراق من كل جهة فان كانا متفقين من
كل جهة فيكون حدهما واحدا فلا يكون التثنية الا في اللفظ فلا
يحتاج الى ابطال فلذلك طوى جعل الله فضله الشيخ عن ذكر هذا
هذا الشق وابطاله وان كانا مفترقين بالذات من كل جهة
تكون في مرتبة ذاتيهما فهما يكون حينئذ خصوصية ذات كل واحد
منهما مباينة بالذات لخصوصية ذات الآخر ولا يكون لاحدى
الخصوصيتين انفراد وحدة بالاخرى فكذلك يجب ان يكون
ما يبرز من خصوصية ذات كل واحد منهما ولو بتوسط الارادة
والاختيار مباينا بالذات لما يبرز من خصوصية ذات الآخر غير
مرتبط به لان بالارادة والاختيار يخصص احد طرفي وجود
الشيء وعدمه بالنسبة الى الذات سبب اختصاص ذلك
الطرف بالمناسبة الملائمة لخصوصية الذات فمتى فرض الهان اثنان

الذاتان متباينان

اما عدم اجتماعهما على الفعل فظاهر واما عدم [illegible] ارتفاعهما عنه فلان [illegible] الله [illegible]

متباينين بالذات من كل وجه وهو حد الشافع فيجب ان يكونا
كالمتناقضين لن يجتمعا باقتضاء الارادة على امر ولن يرتفعا
معا عن امر فيجب ان لا يكون هناك امر من طرفين متباينين
بالذات في الامكان الا وخصوصية احد المبدئين تقتضي الحكم
عليه باحد الطرفين وخصوصية الآخر الحكم عليه بالطرف الآخر فيجب
ان لا يكون منهما دائما تمانع وتخالف في الايجاد وكل منهما يحكم واعدام
وتجاذب بان يبدء صدور الاشكال على فات الممكنات
فان عقد احدهما امرا حله الآخر وان اوجد احدهما شيئا
اهلكه صاحبه وهذا برهان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا
الله لفسدتا فيجب ان لا يبقى العالم منهما منتظما ولا يكون
جاريا على نسق واحد مرصود في الازمان المتعاقبة
ولا التدبير واحدا في مقادير عالم الكون والفساد ولا الليل
والنهار رقيبا ما هما عليه من تواريخ الولوج واختلاف
ولا الشمس والقمر على ما هما عليه من احوال النور والظلمة
والسرعة والبطوء والارتفاع والانحطاط والكسوف
والخسوف الى غير ذلك من احوالهما واحوال غيرهما من الحوادث

استمره بحدوث فلما راينا ذلك كله على خلاف ما توقعه عند
فرض مدبرين متباينين من كل وجه فيدل صحة الامر والتدبير وتمام
الامر المبني على ائتلاف المبدا على ان المدبر الحاكم على كل شيء مما
بما هو عليه واحد لا تباين في ذاته وهذا معنى قوله عليه السلام
فلما راينا الخلق في قوله واحد والكلام الى ههنا منصب
في قالب دليل واحد ولم كان يمكن ان يجعل برهانين بادنى
تصرف كما ظهر مما ذكرناه وينبغي ان يسمى الاول برهان
التدافع والآخر برهان التمانع فان التدافع انما هو كان احد
القادرين صاحبه ذابا عن نفسه والتمانع مما هو احدهما
صاحبه عند تزاحم الارادتين وبرهان التدافع على
الوجه الذي قررناه بملحوظ الفاظ الحديث لم يسبق الا ان من
احد وهكذا برهان الفرجة الذي استانف عليه السلام الكلام
لايراده بقوله ثم يلزمك ان ادعيت اثنين
فرجة ما بينهما حتى يكونا اثنين فصارت الفرجة ثالثا
بينهما قديما معهما فيلزمك ثلثة فان ادعيت ثلثة لزمك
ما قلت في الاثنين حتى يكون بينهم فرجتان فيكونوا

خمسة

خمسة ثم يتناهى في العدد الى ما لا نهاية له في الكثرة
فانه برهان قاطع تام في الدلالة على رفع الاثنينية في المبدا
الاول على اسلوب غريب وطرز عجيب لا يتاتى تركيب مثله
الا لمن ربته اهل بيت النبوة جعلني الله فداهم
وحده على تشييد مبانيه استعماله عليه السلام للفظ الفرجة فان
استعمالها فيما به الافتراق او ما به الاشتراك او غير ذلك
من المجاز الذي قيل انه لم يسبقها ذهن وكذلك انما تجشموا التصحيح الزام
ما لا يتناهى على حذو الفاظ الحديث فانه صلى الله عليه وعلى آله
الكرام قد اشار في الحديث الى ان الاختلاف في ذات الله المفهم
عند الكل فلم يعدل في التعبير عن ذلك المعنى عن لفظ الصريح الى
هذا اللفظ ويعدل عن الحقيقة الى المجاز الذي هو ابعد عن الفهم من الكل
والمخاطب ايضا من اهل النظر يفرق الاثنية من الاثنينية كما
منه في حديث آخر فكيف لا يفهم ما به الاتفاق وما به الافتراق
من لفظيهما ويحتاج الى التعبير عنه بلفظ الفرجة ثم كيف يصح التسلسل على
حذو الفاظ الحديث بناء على ذلك بحيث لا يلزم منه محذور وكل
وكل ذلك ظاهر على من تتبع اقوال الشراحين لهذا الحديث

الرابع وعلى كل حال فبرهان الفرض على فرض القاصر لبيان
ان المبدأ الذي لا مبدأ له لا يجوز ان يكون اثنين لانه يجب ان
يكون بسيطا غير متكثر الا تكثر الى شيئين لان الاول هو آخر ما يحلل
اليه الاشياء فيجب ان لا ينحل الى شيئين حتى لا يلزم ان لا يكون اولا
بعد ما فرض اولا واذا كان بسيطا كان تعدده حينئذ
على نحو وجود نقطة في الكم القار وتوهم الان في الزمان
فكما انه متى فرض نقطتان في الكم وآنان في الزمان لزم ان
يكون بينهما بحيث يمكن ان يتخلل ثالث بينهما كذلك
اذا فرض بسيطان اثنان بالخصوص ممتاز في الواقع و
في نفس الامر لزم ان يكون بينهما امكان تحقق ثالث وهو الفرض
ثم لما فرض مرتبة البسيطين الاولين مرتبة الوجوب بالذات
وكل ما يمكن ان لا يمتنع ان يتحقق في هذه المرتبة وجب ان يتحقق
فان الثالث الذي امكن تحققه في هذه الفرض وجب تحققه فيها
فيلزم مع الاثنين العددين ثالث بينهما فندم معهما ويلزم بين
الثلثة فرجات لا بد فيها من وجود اثنين آخرين فيكون ثم خمسة
وهكذا الى ما لا نهاية له في العدد فيلزم وجود بسيطين مرتبة.

الاولى بيـ

الاولى وجود بسائط غير متناهية مترتبة نحو من الترتب محصورة
بين الحاصرين وهو فضلا عن استحالته لا يقول الخصم بل ولا احد
وبيان ذلك بالبرهان على وجه كالطرق الاربعة
مسبوق بتمهيد مقدمة هي ان كل مفهومين محصلين كان احدهما
غير الاخر بالذات ولم يكن بمجرد رفع الاخر فان بين نقيضيهما
عموما وخصوصا من وجه يجب امكان الصدق وجب المفهوم عند
العقل وبيان ذلك انا اذا اشرنا بقولنا الى كل مفهوم محصل
مباين بالذات لمفهوم محصل آخر فان بين نقيضي كل منهما
ونقيض الاخر عموما وخصوصا مطلقا فيجب ان يكون بين نقيضيهما
عموم وخصوص من وجه لان نقيض الخاص اعم من نقيض العام
انما يكون بالعموم والخصوص من وجه وبعد تمهيد هذه المقدمة
نقول انه اذا كان في مرتبة الاولية موجودان بسيطان فلكل منهما
خصوصية محصلة مباينة بالذات لخصوصية الاخر وليس احدهما
مجرد رفع الاخر فيمكن احدهما آ والاخر ب فالمقدمة
المذكورة يكون بين لا آ ولا ب عموم من وجه وهو يحتاج الى
ثلث مواد مادة لا افتراق لا آ عن لا ب وهو في مادة

لافتراق لا ب عن لا ا وهو ا او مادة لاجتماع لا ا ولا ب
عليهما ولكن ج ومحل امكان ج يجب ان يكون بين ا و ب
لكونه بعده وقربه في خصوصية ا اما وبالقربه وبعده في خصوصية
ب حتى يكون لا ا ولا ب معا ثم لما كان خصوصيتا ا و ب في مرتبة واحدة
ا و ب معا على تنافيهما الذاتي مجتمعان للعرض في مرتبة وجوب
الوجود بالذات فيكون امكان ج في مرتبة الوجود بالذات
وكل ما هو ممكن ليس بممتنع في مرتبة الوجود بالذات
موجود وجب بالذات فيكون ج بين ا و ب موجودا
بالذات ثالثا بينهما قد جامعهما فاشار جل اسمه الى اثبات
امكان المحل الثالث في نظر العقل بدون الوجه منهما حتى يكونا
اثنين ثم اشار بقوله فضاربا الوجه ثالثا بينهما قد جامعهما
معهما ضرورة ذلك الامكان وجوبا بالذات
بعد فرض تساوي الطرفين على تباينهما في مرتبة الوجوب
فلزم من وجود الاثنين في تلك المرتبة وجود الثلثة ثم يتخذ الزام
وجود الثلثة على هذا الترتيب ا ج ب يلزم في جانب
اخر بان احد بينها بين ا و ج يمكن فيها وجود خصوصية

متوسطة

متوسط بين خصوصية ا وخصوصية ج ليست عين خصوصية ا
ولا عين خصوصية ج ولتكن د والفرجة الاخرى بين ج و ب
ليكن المتوسط بينهما ه وهكذا الى ما لا نهاية له فان قلت
البرهان المذكور انما كان يتم في اثبات ج بين ا و ب
حيث لم يكن هناك ثالث لافتراق ا و ب معا عنه حتى صدق
للعموم بين النقيضين واما اذا كان هناك ثلثة فان كان لهما لظهر
مادة لافتراق ا و ب معا عنه كل اثنين منها فلا يثبت الزائد
قلت انما لما اعتبر البرهان في طابع خصوصيات ا ج ب بالبيان
المذكور الذي مثاله ان ج يحتمل ان يكون متوسط الخصوصية بين
خصوصية ا وخصوصية ب ولا يكون الفا ولا باء فهكذا ا
يجب ان يكون ما بين ا و ج جامعا للامرين معا فلا يمكن ان لا يكون
ا ولا ج ويكون متوسط الخصوصية بينهما في ب وان كان
واحد الامر الاول فهو فاقد للامر الثاني فلا يكون هو
الممكن في هذه الفرجة هذا ولكن شئت فاجعل كل ما في جواز او
احد طرفي الفرجة الذي تريد اثبات امكان الزائد فيها عينا
واحده وكل ما في الطرف الاخر منها عينا اخرى وخذ

نقيض كل عين على انه رفع للقدر المشترك بين اجزائه فلزم ان لا شيء
بينهما بين بامر ولا يرد عليه ما اورده هذا او قد بانقض
معتمدنا الى صدرنا بذكره البرهان ان الحكم بالمعنى الخاص
الذي هو مباين للواجب والممتنع ليس بنقيضه وبينهما امكان عام
بالسلب يصدق على نقيضه ونقيضاهما اذ لا رابع للثلثة كالواجب
لم مفهوم الحكم بالمعنى الخاص سلب محض للقدر المشترك بين الواجب
والممتنع فلا يتحد وافقا في موضوع المقدمة المذكورة غير لزوم
النقض لو نافقنا في المقدمة بكلمتنا بين محملين محدين لم
يكن احدهما مجرد رفع الآخر فان بين نقيضيهما عموما وخصوصا
من وجه والحكم الخاص هو الاول بين الوجود والعدم فهو مجرد رفع
لهما به فلا نقض قال هشام فكان من سؤال الزنديق
ان قال فما الدليل عليه قال ابو عبد الله عليه السلام
وجود الافاعيل الا ترى انك اذا نظرت الى
بناء مشيد مبني علمت ان له بانيا وان كنت لم
ترا الباني ولم تشاهده قال فما هو قال شيء
بخلاف الاشياء ارجع بقولي الى اثبات معنى

وانه شيء بحقيقة الشيئية غير انه لا جسم ولا صورة
ولا يحس ولا يجس ولا يدرك بالحواس الخمس لا تدركه الاوهام
ولا تنقصه الدهور ولا تغيره الازمان
اقول لما اضطر الزنديق بعد هذه الادلة الى الاعتراف
بوجود الاول لم كان ما كان اول ما ادركه وجود الاول
بنا على غيبته عن الحواس زعما منه لم يشعر النفس بشعوره
وجود ما لم يحصل في مداركها فطلب لها دليلا يوصلها الى
ادراكه وجوده فقال فما الدليل عليه بعد علم وجوده
فاجاب عليه السلام وقال وجود الافاعيل ونور مدركه
باطنه بارادة مثال البناء وان غير ان مدرك الاستشعار
بوجود الباني مع غيبته عن الحواس بحصول آثاره في حواسك بعينه
هو مدرك الاستشعار بوجود ما يخبر به بوده فكما انك
تنبض في باطنك في حال رؤية البناء مع غيبة الباني عن الحواس
ان له بانيا وتستشعر بوهمك وجوده ولم باطنك ويدرك
لا يمكن لك ان تنظر بوهمك وفكرك الى وجوده وخصوصه
ذا حين خروج هذا البناء المشيد بعد العدم الى قوة وقدرته

فلك فيما نحن بصدده فذلك مليكك وموصلك الى وجود هذا
ومشعرك لادراكه في حال غيبته او بعده فذلك مشوقك
لما نحن بصدده فلما انتهى الكلام الى هنا جاز للزنديق ان
يبالغ الانكار وجه من باب آخر فقال فما الفاعل يعني
لم الاستشعار بوجود الباني مع هذه البناء انما هو مع
علمنا بان الباني من جملة المحسوسات وله هيئة من جملة هيئاتها
فلذلك يذعن بالذهن بوجهه واما الامر فيما انتم مثبتوه
فان كان صح بحو ما ذكر وكان المبدأ الاول ايضا مما
قد يكون محسوسا كان مشاركا لسائر المحسوسات في الاحتياج الى
فاعل خارج عن دائرتكم ولعله لم يكن شيئا لم يكن محسوسا
فما هو وهذا انبا رسمه على زعمه ان المهيات انما هي آتية الى
العقول من باب الحس لا غير ولذلك قيل من فقد حسا فقد فقد علما
فان كان لكل خصوصية الى العقل من باب الحس مخلوقا مدرك فانما
خصوصيته فاعلها ومدركها عند العقل حين تميزه بها فان
لم له خصوصية ومائية بها امتاز عما سواه فلا يكون شيئا ممتازا
عما سواه فيكون هو عند العقل شيئا فلا يكون موجودا

فرج

فرجح سؤاله بما هو الى الانكار وجه فاجاب عنه السالم بانه شرف خلاف
الاشياء يعني ليس العقل بالمضطر بالادلة القاطعة الى الاذعان
بوجود شيء في نفسه فلا محيد عن بان ذلك الموجود في نفسه شيء
متميز عند نفسه بما به تعينه عن غيره فمن حصل وطولب بالتعبير عنه
بلفظ يخصه ويدل على خصوصيته كما هو في نفسه عجز واضطر الى
حاشا واو حيث لان كل ما ميزه ووضع له لفظا يدل عليه
ليس بخارج عن احد حد الا كتاب واسطه الذين نحت
العقل جملة وعقدا فان اتى بلفظ دال على سبب لم يحصل
عنده شيء وان اتى بلفظ دال على معنى اجمالي فهو عالم بانه
لم عنده اعم ومعين الشيء اذ هو لا يدل الا على المهية المطلقة وهذا
اعم معنى منهم مشترك لا يحصل فيما عنده الا في ضمن احدى المهيات
الا ما يحكيه ليس بعقل ولم يعقل هذا اللفظ لم طلقه ولم يعقده شيء
انصرف على احدى المهيات الممكنة فلا يكون معرفا للمطلوب.
ولم يقيده بالاطلاق لم يدل على شيء محصل فيما عنده فيجب ان
يورده ويقيده بكونه متحصلا في نفسه بغير طور هذه المحصلات
الى الاشياء فيما يحكيه المتصرف قصده واشير اليه فلا جرم نفوا انه.

شيء بخلاف الاشياء ثم لما كانت النفس الالوهية بالحواس
لا تنقاد لحكم العقل بالاذعان بوجود شيء لا يمكن ان يدرك بالحواس
وليس من المواضع التي تجري احكام العقل وسلبته النوم عن مراقد
النفس بالتوجه الى خارج ذاته من الحواس الى ابواب عالم
الآفاق والتولي عن الرجوع الى جوهر ذاتها الذي هو
باب عالم الانفس اراد جعلنا الله فداه ان يجرد ذاته
عن علائقه ويفهم ان المدرك الذي يمكن ان يلاحظ فيه نحو
شيئية عن الاشياء بشيئية شيئية شيء من الاشياء انما هو
جوهر ذاته لكن قبل لا غير ولذلك قال من عرف نفسه فقد عرف
ربه ونحن بهذا المدرك ندرك معنى هذه الشيئية وفي هذا
الباب هو ثبوته فلذلك ترك الخطاب وقال جعلني الله فداه
ارجع بقوله نشعر بصيغة المتكلم وحده الى الرجوع بعد
اطلاق لفظ الشيء والتقييد بالقلب المذكور يعني بانه لعله انما
هو بالتجرد عن الحواس والتوحد وان نتفرد بالجوهر المدرك
ذاته بذاته ثم الانقطاع معنى كان شيئية نفس الجوهر المدرك
وشيئية هذه الاشياء المتمايزة بعضها عن بعض بالمعاني السلبية

منبعثة

منبعثة من شيئيتنا فيه نحن فهذا بان لذلك المعنى يجب ان
يكون حقيقة شيئية هذه الاشياء وليس للاشياء انفسها حقيقة شيئية
الا وجوهها المتمايزة بها بعضها عن بعض وهذه معاني سلبية
بان يكون الشيئية اولى منها بان يكون شيئية فلذلك يحكم على
نفسه بانه يجب ان ينزه عن نحو شيئية الفنا بناحية شيئية
شيء لكل الشيء اذ لو حصلت شيئية نحو من انحاء شيئيات
الاشياء لم يثبت منه الا بيان نحو آخر من الشيئيات
واشار بقوله يجري الى ان ما يدرك بالحواس اذا ادرك
في الحس يجب ان يسمى معنى والمعنى عندكم موجوده غير محسوسة
الا بالآثار فلذلك نحن بصدد اثباته وكشفه عن النفس
بوجود شيء خارج منها بسبب حصول اثر منه فيه الا منها والاثر
غير دال الا ان اثره والا انه غير ذات له ولا بد عن وجود نفس
ذاتها اثر من نفس ذاته ومنها رابطة الآثار منه
وانما يحده اذا قاتا هو الله ليس في ذلك بعض انما هو تمام
وليس هذا الجهل انما هو بجاهل ام لعل انفسنا ضلت عن نفسها
ام جعلها اثبت عن جهتها والا فهو موجود غير فقد معروف

عند كل حادث داخل في كل شيء لا كشيء داخل في شيء خارج
عن كل شيء لا كشيء خارج عن شيء فاستمدت الاشياء كلها مهياتها
ووجوداتها على حوله وقوته بحيث لو انقطع توجه مشيئته
لا لتشييء الاشياء وتحصيل مهياتها لم يحصل من غيب
هويته الى باطن كل شيء اثر اذنه بالوجود والقيام بلوازم
الوجود صارت الاشياء كلها لا شيئا محضا ولا ينفذ
الا اذنه الواحد لعينها فكيف للاشياء اشيئية ويكون هو الشيء يكون هو
فاذن له الشيئية حقا بنفس ذاته وغيره لا يكون شيئا
الا بمشيئته فاثبات شيئية الاشياء جحد له ونفي شيئيته عن
التشبيه بها تنزيه له فلذلك قلما ينفك احدهما عن الآخر
في الذكر فقد علم انه شيء بحقيقة الشيئية وحقيقة شيئيته لا جسم
ولا صورة ولا يبصر ولا يدرك بحاسة اخرى بحسب صفات
المحسوسات وصفاتها وتنزهه تعالى عنها بل ودع صفات وصف شيئيتها هو
المصنوع كما اشار اليه عليه السلم بقوله ولا يدركه الاوهام
واما قوله لا يغصه الدهر ولا يغيره الازمان فمعناه ان
الدهر يذهب دائما بكل ما يجري به الزمان شيئا فشيئا

فان شـ

فان الشيء الذي لا يشار به شيئية شيئية شيء من الاشياء لا يزداد
ذاته بتغير مما يجري به الزمان ولا ينقص بذهاب ما يذهب به
الدهر فلا ينقص الدهر من شيئيته مثقال ذرة ولم يذهب
بكل ما له ان يذهب به ولا يزيده الزمان مثقال حركة
ولم يجاء بكل ما له ان يجري به واكثر ما نسب الى الزمان هو الحوادث
والاتيان والى الدهر هو الاذهاب والاهلاك كما يظهر
من تتبع مواضع استعمالاتها فكان الزمان اسم للقوة تجدد
الحركة وتوجهها الى الوجود والدهر اسم للقوة تصرمها و
مضيها الى العدم هذا آخر ما اوردناه ايراده في شرح هذا
الحديث الشريف والحمد لله اولا وآخرا تمت سنة ١١٣٧

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد واله اجمعين **اما بعد** فاني
بعد ما كتبت جواب مسئلة الكلام المعروفة بين العلماء الى البعض المعاصر
اكره اكثر غرضه عليه فبلك الندري مفاده ومقصوده فعرضته
على الاستاد العلام والحبر الفهام قدوة الافاضل وفخر الاماثل
استاد الفضلاء علم العلماء لا زال كاسمه رفيعا في الدارين
وارسلت نسخة اخرى منها الى الاجل الداخر والنحرير الماهر السيد سند
والاستاد المؤيد لا زال كاسمه صدر الشريعة والملة والدين دام ظلهما العالي
فبلغني من كل واحد منهما وجوه من موانع القبول في علم الاحر مما اخترته
في تلك الرسالة فحاولت في تلك الوجوه وتدبرت في الفاظهم
لعلها تفرق عما استقر عليه راي في هذه المسئلة فما صار قبيل الخاطر
بالبال من وجوه ابدي ما قالوه وجب على تحرير الجواب
وعرضها للخطار بالبال فقط او انهم لا يمنوا على بالاعتقاد
عن ورطة الضلال والمعول على عصمة الحكيم المتعال والحمد لله على كل
حال **فاما ما افاده** الاستاد الاول دام ظله العالي
فهو ان العلم لا يكون الا مع تميز المعلوم عند العالم وان تميز المعلوم
عند العالم لا يوجب له وجودا الا بالمعدومات الصرفة

بل كل المعدومات متمايزة عند الله تعالى فيحصل بها العلم ولا يكون
هذا التمايز حاصلا بتاثير منه فيها حتى يلزم العلم قبل التاثير
فيلزم الدور او التسلسل او الانتهاء الى تحقق العلم بدون
تميز المعلوم بل المعدومات الصرفة متمايزة في علم الله تعالى الكامل
بلا تاثير ولا وجود وافاد في تعليل العلم صفة مغايرة بالحقيقة
لصفة القدرة فلا يجوز ارجاع احديهما الى الاخرى وعرضي انه لا
خدمتهم مقدمة امتناع تميز المعدوم المطلق لا تقبل المنع لان
المتميز يجب ان يصدق عليه الحكم بثبوت ما يخصه من المحمولات
المميزة له والا لم يكن متميزا او ثبوت الشيء فرع لثبوت او مستلزم
لثبوت المثبت له فيكون للمعدومات المتمايزة ثبات بحسبه في
فهذا الثبوت نحو من انحاء الوجود وان لم يكن وجودا خارجيا
عينيا لا انا فيجب ان يكون زائدا على ذاته فهو الحادث
حاصلا لها بتاثير موثر موجب لاثباته فهذا الفاعل
ان كان عالما قبل اثباته بثبوت سابق على هذا الثبوت لزم الدور
او التسلسل والا لزم ثبوت العلم بلا تميز المعلوم وهو المطلوب
فلو كابر مكابر وقال ان هذا الثبوت ليس من انحاء
الوجود والكون بل هو نور بحت ثابت لها بلا تاثير موثر

فيها وبقائها لنفسها اما المفتقر الى الصانع للاشياء ثبات الفاعل فانما
هو الكون المنشأ للاثار الخارجية وبقائها الفناء كما افاده
بعض الفضلاء قدس سره في حاشيته على شرح العقائد الاصل **قلنا**
انه اذا كان هذا الثبوت حاصلا للمعروضات بلا ثبوت كان ذلك
الثبوت ذاتيا ممتنع الانفكاك عن الثابتات الفانية فيكون كل
ثابت فانيا واجب الثبوت لذاته وهو ممتنع لان دليل التوحيد
كما يدل على وحدة واجب الوجود لذاته كذلك يدل على وحدة
واجب الثبوت لذاته فيكون واحد من الثابتات ثابتا بذاته
وما سواه ثابتا بسببه فالثابت الذي هو سبب اثبات غيره يجب
ان يكون عالما بما يثبته قبل ان يثبته والا لكان علمه حاصلا
بعد فعله وفعله حاصلا قبل العلم وهو باطل اتفاقا **اما جريان**
دليل التوحيد لاثبات وحدة الثابت لذاته فلان وجوب
الثبوت كوجوب الوجود لو كان مشتركا بين اثنين وجب ان يكون
مشتركا بينهما جميعا فلا بد ان يمتاز كل منهما لا يجوز ان يكون منشأ
الامتياز ما به اشتراكهما فيكون غيره ما به الامتياز ووجوب الثبوت
المفهوم المشترك بين الاثنين لا ما يخص كل واحد منهما فلا يكون
واجب الثبوت بالذات اثنين فضلا عن الكثرة بل يجب ان يكون واحدا

ثبوت الموجودات عبارة عن ... ومولانا ... قدس سره

دليل بطلانه

اجراء دليل وحدة الواجب لذاته في اثبات وحدة الثابت لذاته

من تلك الثابتات وما سواه ثابتا بسببه ويتفرع على ثبوته بذاته — ثابتا بذاته
فالثابت بالذات الذي هو سبب اثبات ما سواه لو لم يكن عالما
بما يثبته قبل اثباته لزم صدور ما يصدر عنه لا بعلم وليس كذلك
عالما فاما ان يكون علمه قبل هذا الاثبات ثبوتيا او كان ثابتا
قبل هذا الثبوت فينقل الكلام الى ذلك الثبوت حتى يلزم
الدور او التسلسل او يلزم علم المؤثر بدون اثر المعلوم
عنده وهو المطلوب وهذا الدليل يبطل القول بتمايز المعلومات
في العلم الازلي سواء قيل بتمايزها بصورها الحالة في العالم — ذات
او في موجود آخر حاضر عند العالم او بوجود الصور بعكسها
لا في مكان او بثبوتها في غير وجود علمي او بتمايزها في غير
ثبوتها **ثم** انه لا يخفى انه لو كانت المعلومات بجميع افرادها
حاضرة عند الله ازلا وابدا ولم يكن غيبوبة شيء منها عن نظره
ابدا لزم اجتماع افراد الاشياء ويجب ان لا يبطل لها
براهين ابطال اللاتناهي وان لم نعترف بوجودها وقلنا
انها معدومات متمايزة **وايضا** لو كان العلم بتمايز المعلوم
عند العالم فكون العلم حاصلا للعالم ما دام المعلوم متميزا عنده فلا يحوط
وحد تميزه فاذا غاب تميزه عن نظر العالم زال علمه به

القول وح فالعالم القديم تعالى شأنه يجب أن يكون ناظرا لكل
ورأوا أنه لا يعلم ابدا فيجب أن يكون من غير ... للأشياء
على ما هي عليه في نفس الأمر لأن الموجود غير قار الاجزاء في نفسه
يجب أن يكون في علمه قار الاجزاء اذ لو زال فعلمه بالجزء
المتقدم منه عند علمه بالجزء المتأخر لزال علمه بالجزء المتقدم عن القديم
تعالى شأنه عند حصول علمه بالجزء المتأخر فيصح حصول العلم
بتمام الاجزاء دائما في نظره تعالى شأنه ... وح ... [illegible]
حصول الحركة والزمان في علم القديم تعالى شأنه ويلزم كون المتحرك
في مسافة معينة عندنا حاصلا في كل حد من حدود مسافة حركته دائما
عنده فيكون المتحرك ... علمه تعالى حاضرا ساكنا ... بجميع تمام مسافة
حركته دائما كما تشغل الحوالة ... اجسام المتحرك ... في
مسافة معينة ... بعضها في بعض في ... القديم
ويلزم ايضا تبدل الانكشاف وتجامع الاضداد واتحادها في
مادة واحدة كما كان يلزم على القائل بوجود كل جزء من اجزاء
الحركة في وقته عنده ... تنفي الوجود الخارجي عنها ... وان قلنا
بنفي الثبوت المطلق عنها لان هذه المفاسد لازمة لمجرد اجتماع الكل
من اجزاء الموجود غير القار عنده تعالى ... واذا كان ...
... علم القديم ...

نظرا بتميزه م

معصية المفاسد ... على تقدير ... المتقدم

هذا الجزء لازمة ما لم تقل بتطابق التمييز العلم للذات الازلية ... للاشياء التي تطرأ لها الخارجية بحدوث وزوال م
المفاسد انما هو اجتماع ... فعلمه من اجزاء الموجود غير القار ... ونظر
الناظر الذي يجتمع في نظره تمام الاجزاء دائما فهي لازمة على
تقدير كون العلم ... العدم ... عندنا ... سواء كان
فيه ذلك التميز موجودا او ثابتا او معدوما ... عن لزوم
هذه المفاسد ... الا بان نقول العلم ... ما ...
ذلك ... عند العالم اذا كان ذات العالم قادرا على تميزه
وحضاره وح فيجب أن نعتقد ان ما يزول عن علم التميز ...
التشخص الوجودي الخارجي يزول عن علمه بتميزه عند القديم
والتعين ... بشهد العيان عندنا ... بشهد العيان
عند القديم ... لا يكون علمه الاشياء على ما هي عليه
في نفس الامر ... الكرعي لم نعتقد ان ما يزول عن حد التميز
العقلي ويغيب عن مشهد العين عندنا وعند القديم يفوت
عنا ولا يفوت عن القديم تعالى شأنه لان البالغ
الى حد التميز والمتميز في العيان لم يبلغ ما بلغه الا بامر القديم
تعالى شأنه والزائل عن حد التميز في مشهد العيان لا يزول
الا بازالته واذا ... فلا ... يتشخص ... بتميز من الاشياء
الا بتشخيصه وتميزه والتيانه بذلك التميز المتشخص ولن يزول ولا

علم الله ... معدوم ... لا يحتاج الى ...
معلم بتميزه ... الى ان ... العالم قادرا
نظره اذا كان ... ذات العالم قادرا
على تميزه من ارادة ... فيجب
ان يعتقد ان ما يزول ... بتميزه عند ... علمه
والتشخص الوجودي الخارجي يزول ... عن
عنه فعلمه بتميزه عند القديم ...
ويكذا ... حدوث بتميزه ...
تشخصه في الخارج ... في الخارج
بتميزه وتشخص في الخارج ...
لشيء ... بتميزه ... وتشخص في نظره

معلوم عن ... التميز ... فعلمه
الا بان ... العلم ... لا
... العالم ... المعدوم ...

... العلم ... القديم ... [illegible]
... [illegible]

تشخصه وتميزه الا باذهابه وافنائه ويسمى الاول اي الاعزاز
ابداعا والاذهاب يسمى الثاني افناء فكما ان الابداع هو
مجي المبدع وعينه هو به مبدع عنه فكذلك الافناء رجوع الفاني
لا عينه اي بعينه والمبدع هو المعز والمعدم هو المبيد فمنه المبدء
واليه العود فيجي افعاله في الفعلية والوجود انما هو نزول للاشياء
من محل قدرته وذهابها الى العالم والعدم انما هو عروجها وانحرافها
الى مكمن قدرته الذاتية ومحل عالميته الازلية ليست عن هذا القول
لديها مكانا وامتداد فضائيا يتميز فيها ما كان وما يكون
لكنه يغيب عن مشهد الحس في موطن الخارج فكون الشيء عبارة عن نزولها — الاشياء
عن ذلك المكان الى مشهد الاعيان وفناؤها عبارة عن عروجها
من مشهد الاعيان الى ذلك المكان لان هذا المجال الشيء …
ملك … الاراء من … المعاند المذكورة اذ بعد الكلام لا تميز فيها ذلك
المكان الغائب عن مشهد الاعيان بداننا اخبر به ان هناك قوانا
واحدا احديا هي القدرة الذاتية لا يريد فله ملكوت ابداع
كلما يريد ابداعه لا عن شيء وله ملكوت افناء كل شيء يريد
افناءه من شيء فيكون غيب ذات هذا الكاين الواحد الاحدي
مع وحدته البسيطة الذاتية كانه مخزن كلما يقبل الابداع واصناف
اضعافه بما له بحسبه بما هو من قبله كلما يأتي الى مشهد الكون

والوجود والتميز والتشخص وكانه يكمن كمون كلما يذهب في الفناء والعدم
المحض بافنائه وامحائه وذلك لان الاتي الى الحدوث من القدم في سلسلة البداء
الفاني لا يأتي وان يذهب الا باتيانه واذهابه لم … واذا
كان ملكوت غير الذات في تشخصه وتكونه وفي حال فنائه واثره اعطاها
الذرع — بعد هذا العدم الازلي له لم يأت تشخصه ويذهب عنه …
ولعل الان فلا يصدق لم يقول احد اذا فات شيء عنه انه
فات عن سطوة القادر على الاتيان به ثانيا كما فات عن نعجه
الاتيان والاذهاب مرة واحدة بل القول الحق
والمعنى الصدق في ذلك المقام لم يزل غائب وفات اي عن حده
وعاد ورجع الى حد بعد عنه وتعينه والى قدرة من بيده ملكوت
ابداعه وافنائه ولعل بهذا يظهر قوله تعالى ولم يزل الاعدام
خزائنه وايضا لو كان المعلوم بتميزه وتشخصه حاصلا
في عالميته العالم لكان المعلوم بمنزلة المعلم للعالم وعلم العالم
لا يكون ان يكون حاصلا بالعلم بغير اوان العالم مع المعلوم نفسه
وان كان ذلك المعدوم مجعولا لجعله ولنقرب الفهم اليك
مثلا يكشف الامر حتى انكشف فنقول اذا فرضنا
هناك قارئا للقرآن حافظا حفظا لالفاظه بحيث كان

في مرتبة العقل المستفاد وبالنسبة الى استحضار الفاظ القرآن فكان عنده
جميع القرآن بالفاظه وحروفه وكلماته وآياته وجمله وسوره كلها
بمنزلة الحاضر المنظور اليه دائما فاذا سئل صاحب هذه المرتبة من تلك
الاستحضار القرآني عن احوال الفاظ القرآن وحروفه وآياته طردا
وعكسا وعن فنون النقد بالقياس الى التأخيرات المحتملة فيه وعن كلمة ما فيه من
الكلم والحروف وكلمة حرف حرف كيفية استحضاره وتحصيله في كلها وفي كل
سورة سورة وكيفية تكرير حروف كلمة وحروف كل سورة سورة واية
اية وكلمة بانفرادها وفي كل سورة سورة ومن كل صنف صنف من اصناف
الحروف النورانية والظلمانية والمهموسة والمجهورة وسائر ما فيها من
غير ذلك من احوال الفاظ القرآن كان القرآن المحفوظ الحاضر في
منظر هذا الحافظ الحفظ مما يحتاج اليه في استنباط حقيقة كل جواب
منه فهاهنا العقل المستفاد لهذا الرجل المفروض لمن ينظر الى لوح
محفوظ من القرآن ويأخذ منه حقيقة سؤال ويلقيه الى السائل
وليس له الى ان يجيب كل سؤال يورد عليه من لدن نفسه من غير مراجعة الى المحفوظ
من القرآن فهو في هذه المرتبة من العقل بالقياس الى استنباط معقولاته اذ هو
له بمنزلة المعلم الذي يأخذ منه جواب السائل ويلقيه اليه وعلم العدم
فكأنه يجب ان يكون اعلى وارفع من نحو هذا العلم بحيث يقدر

لكي يجيب هذه السؤالات من غير احتياج الى استحضار القرآن المحفوظ
ومن غير احتياج الى اخذ جواب السائل منه بل يجيب من لدن
نفسه عن احوال كل ما له استحضاره من غير احتياج الى استحضاره
فهو عالم بما له استحضاره من قبل استحضاره كعلمه حال استحضاره
وتفصيل في مرتبة العقل المستفاد التي يحتاج فيها الى استحضار معقولاته
عالم من لدن معقولاته لا من لدن نفسه فلذلك يطلب استحضارها
دائما لانها ... لها بحضورها ما دامت محتاجة اليها ثم
كانها واستغنت عن استحضار معقولاتها باجماعها بتقدرتها
بقوة مستعارة من خلاق المعقولات على فعاليته معقولاته
فصارت تلك القوة فعالة لها اذ فلا بعد ان يصير نفسه
عن استحضار معقولاتها وان تمكنت منها لحضورها ومع تمكن
علم النفس ايضا غير مشروط بتمييز المعلوم وقد سمى بعض المباحثين
هذه المرتبة للنفس مرتبة العقل الفعال وهو فوق العقل المستفاد
واذ هي تحقق للنفس التي تعقل الا بقوة مكتسبة من غيرها مرتبة
عالمية يكون هي فيها عالمة بكل معلوم من غير احتياج الى
استحضاره بفعله فكيف ظنك بقوة اقتدار فعال لتخصيص
كل معقول بما يخصه من خصائص الاحوال ودقائق الاوصاف

الا تخصيص عمده وتمييز قصده فكيف لا يكون منشأ بدايع الفعل حاصلا عليه
من لدن ذاته ومن غير احتياج الى استحضار معقولاته وهذا الفرق هو الذي
اوردناه في آخر رسالة بين الممكن الذي صفات فعله بالكسب من
الغير الحاصل من صفات ذاته وبين الواجب الذي صفات فعله الكامل
من صفات ذاته فقد ظهر ان القادر العالم الذي علمه من لدن ذاته سواء
في علم حضور معقولاته وغيبتها فان حضور المعلوم وتميزه عنده بالفعل
يكون موجبا لعلمه وغيبتها وانمحاء تميزه حقيقة موجبا لضعف علمه
او جهله به فلا يجوز لاحد ان يقول القدرة على التمييز علم بالقوة
وليست علما بالفعل فلا يجوز جعلها من الصفات الكاملة الذاتية لو قد
عرفت انه يستوي هؤلاء علما بالفعل وعالمية بالفعل اثر وظل
مما سميناه علما بالاقتدار وعالمية بالاقتدار فاذن
مهما كان ظل الشيء واثره من مراتب فعلية الشيء ووجوده كامل فعلية
الشيء الذي من لدنه نشوء الظل كيف لا يكون من مراتب فعلية ذلك الشيء
فالعلم الذاتي الذي هو القدرة على الاستحضار اولى بان يكون علما حقيقة
بل يكون علما بالفعل من فعلية الاستحضار فلا يجوز ان يقال انه قوة الشيء
لا ينطبق عليه اسم الشيء الا مجازا فقوة الاستحضار وملكته لا يكون علما
الا بالمجاز فلا يصح اثباته في الازل لكان للذات آلة لان ذلك

حتى في قوة القبول اي في قوة الفعل كما قد عرفت ان فعلية الفعل اثر
وظل من قوة فاعلية فكيف يكون وجود الفعل الذي هو ظل فعلية
للشيء بالحقيقة لا بالتبع ووجود قوة فاعلية فعلية الذي هو ذو الظل فعلية له
الا بالمجاز فان العالم بالامر المعلوم قادر على العالمية والقادر على التمييز
من المعلوم غير عالم حتى العالمية واما ارجاع احد الصفتين الى الاخرى بطلان م
فان كان مؤديا الى نفي حقيقة احدهما عن الموصوف واما
ان لم يكن مؤديا الى ذلك كما اذا كان مبنيا على ان حقيقة احدهما
مندرجة تحت حقيقة الاخرى على مسلك العموم والخصوص فبطلانه ممنوع
لا وقد قال كل القوم باندراج حقيقة السمع والبصر تحت
حقيقة العلم فهذا حاصل ما افاده هذا الاستاد عندي واما
ما افاده الاستاد الشيخ ادام الله افاداته وزيد في افاداته
فهو على ما افهمه وجوه من الكلام الوارد على ما حررته
في هذه المسئلة اما الوجه الاول فهو ان القول بحصول العلم
بالامر المعلوم في الازل صحت لم يعهد في علمه تعالى بالاشياء
ان اشخاص ما كان وما يكون واحوالها كلها متميزة بذواتها عنده
تعالى شانه حضوريا هو في الازل حال الانكشاف العالمية فهذه الحقيقة
وجب ضروري الاسلام بحسب السنة مع الاعتراف بالعجز

اعتراضات الاستاد الشيخ على الطريقة
التي ذكرت في اثبات الدعوى
في مسئلة العلم

نعم تصور بعض المعلومات في الازل ممن اعتقدنا ذلك اعترفنا بالعجز
بلا تمايز وسائر الشكوك الموردة في المسئلة اذ كلها بمنزلة الشبهات
السوفسطائية معارضة للعلم الضروري بما لا يضره جرحا ولا يحدث
قدحا وانما يجب الاعتراف بالعجز او التخلص الا بهذا الطريق ثم افاض
في بيان بطلان مذاهب القوم في سائر الكلام في هذه المسئلة وافاد
ان ما اشار اليه من حصول العلم لا بتميز المعلوم اذ القدرة على الحكم
وملكة استحضار علم بالقوة وليست علما بالحقيقة بل بالمجاز كما ان
القدرة على الكتابة ليست كتابة الا بالمجاز لا بالحقيقة ومرتبة القوة
ان كانت مرتبة نقص وذلك المعنى فلا شك انها ادنى
مرتبة من مرتبة فعلية الشي ووجوده فهو التمييز الحاصل بفعلية التمييز و
لذلك حكموا بكون مرتبة الفعل كمستفاد فوق مرتبة الملكة فالقول
بان العلم الازلي الكمالي الذاتي اللائق بالذات الازلي انما هو القدرة على التمييز
لا فعلية التمييز ينافي تمامية ذاته وكاملية صفاته وما ذكر في اخر
الرسالة من الفرق بين الوجوب في الممكن لا يصلح لهذا الفساد فهذا اتم
ما استفدناه من كلامه ... لسان اصحاب القول بحصول علم القديم بالتمييز
العلوم فمنها لزوم ارجاع صفة العلم الى صفة القدرة في الحقيقة
لصفة العلم وحصر الصفتين كالة في واحدة وهذا ايضا بطلانه اتفاقا

المعلوم ح

ينفع

بنا في قولهم علمه بالعلم حصوله كله علم كله قدرة كله ومنها
لزوم لو كان التمييز بالفعل فعلا صادرا من الله تعالى كان بالاراده فهذا الفعل
منه تعالى تحصيل للحاصل المحال المطلق مردود ومنها ان المحقق الطوسي
قد اعترف في رسالة العلم بان العلم يقتضي تميز المعلوم عند العالم و
منها ان الاحاديث التي استشهد بها على العلم بالاشياء
العلم الذي بالعلم بعض الاحاديث صار سببا لانكار بعض القدماء
العلم الازلي لا تدل على ما استشهد بها عليه لان المراد الشاهد
من قوله علم الاشياء قبل ان خلق اشياء وكونها او علمها
الا حين خلقها واراد خلقها وتكونها فعلم ما خلق عند خلق
وما كون عند تكوين لزم علمه تعالى بزيد مثلا معقولا انه العشرة
وحيث الخصوصية قياسا على الاشخاص الجزئي البالغ كذا علمه تعالى
بعمرو وغيره بلا اختصاص الممكنات حاصل لوجدها في الخارج
ام لا بل علمه علم تفصيلي لكشف مع وجود اشياء في الخارج
وجواز علمه بالعلم موافق لهذا المطلب اذ ان ما به الانكشاف الذي
هو عين الذات لم يتغير بالجهة المذكورة او منشأها مجملا من الذات
ومتقدم على وجود الاشياء ام غيرها وحاصل بعدها فان [illegible]

لا يصدر عن هذا السالك ولا عن احد ومنها لم حدث عالم اذ
لا معلوم معناه انه عالم اذ لا معلوم موجود في الاعيان لا انه
عالم اذ لا معلوم معلوما بعد ان لا تمييز متميز اخر يدل على حصول
العلم بلا تمييز المعلوم من غيره الى الوجوه من الكلام على اخر
من الذي تستفاد من الكلام ان تفصيل الوجهان الاخيران هما
رجم كلام من غير تصرف فاما ما يخطر بالبال بعد التامل
في تلك الوجوه وبحسب عرضه واعطاء رجحانه فهو ان
با افادة دوام ظلال النور او لا اله الا الله اقرار بالعجز والاعتراف
بالعجز عن تصور كنه المعلومات عنده تعالى كاف في ذلك
ولذا المخلص عن وساوس التشكيكات معقود في ذلك في كلام
من اقنع لكن القوم من قوم ونفوس من نفوس في القلوب
لا يستقر على مركز الفطرة مطمئنة ويصدر لهم نفث
على الفراغ من الوساوس غير ... فيهم يتشوش ... مع فهمها من
هو ازع سلوك اهل الله ويهم يعوضونها ولم يكد صفاء نورهم
... وساوس اهل السلوك مظلم فلا يتركها لهم ...
هم اصحاب السلام والفراغ في هذه المسائل لكن هولاء
لا يناسبهم الاطلاع على مذاهب ومعاوضات الكلام والبحث والجدل

الطرق

القوم من

بين افكارهم وانظارهم والرد لشبهة بدين نصرانهم ... ولوازمهم
ومن وراء هولاء قوم اخرون يسمون اصحاب الفكر والنظر وانك
لم ... انهم عظيم حرج في الاولى من ... هم احاطم ... هم وان كان
الخطر في طريقتهم اكثر والرشاد في عدادهم اندر اذ شتان
بين المقلد المتمسك بالحق على سبيل التقليد وبين المجتهد المهتدي الى الحق سبيله
على سبيل البرهان ثم لا شك ان لكل من مرتبة اهلا وابناء
جبلت غرائزهم على الشوق الى حصول اليقين والسكون عليها
وعدم الخروج منها ومن امثال ... بطريق رجال وللتمييز
رجال فنص المسئلة ... فيه لم يكنا من اصحاب التقليد ... الخاطر
وجب علينا ان نقول نعم نعتقد اجمالا ونحن نومن على اعتقاد ان
انه تعالى عالم في الازل بكل شيء ... حقيقة العلم ويجب ان
نقتصر على ذلك ولا ننفي وجوده فانه تسبق عليه ... الفرق
كلها فلو سئلنا احد عند ذلك بقوله هل المعلومات في الازل
متمايزة عند العالم ام لا ليورد على كل شيء ... لنا ان نقول
لا ندري هل هي متمايزة او غير متمايزة اذا ما كان فالعلم على علم
من الى ... المعلوم فهذا حالنا ان كنا من اصحاب التقليد في المسئلة
ولئن كنا من اصحاب الفكر والنظر واخرنا الى المسئلة ... خاصا

من اهل المعرفة

وظيفة اهل التقليد

وحصنا في جميع سائر المسالك وطردوا قوالبهم وارددنا بيان
طرق تحصيل الحق في المطلب الخاص الذي اخترناه فعند ذلك لو قام
احد من القوم وسئلنا عما اخترناه بتعوق بترديد واردين
النفر والاثبات داورد على كل تقدير محالا لازما عند فرض وقوعه
كيف يتمكن بعد ذلك الا ان يقول بعد الاطلاع لا ندري اي
شيء من [illegible] ترديده حق وان المحال اللازم على ذلك التقدير
باطل لانا نعلم ان الحق الواقع هو ما قلناه دون غيره فاقول محاولا
[illegible] الطريق لا يستقيم هذا الخيال في انفسنا وان انفسنا
[illegible] بما حققناه هذا في نفسها كانت هي التي نفتش بنفسها
بنفسها عن طريق فيه الشيء الواقع ومعرفة كيفيته فاتح الالزام
على ذلك التقدير فلا يقع اختيار به ولا يحصل اليه ولا يحصل
به الا بعد الاطلاع على كيفيته ذاتها بما هي طالبة بنفسها عنه
فان حصل لها الوصول الى المطلب حصل لها الاطمئنان والا فلا فعند
تمهيد هذه المقدمة عرفت اختيار على سبيل التفهيم فحظ
من العلم الارضي لو كان بشارة المواتات عند العالم الاخر ان لم
لا يعقل هذا التمييز المتميز الشيء او يتوهما اصلا فعند ذلك نقول
بمن رجع الى قول الاستاذ الاول دام ظله العالي ولوازم تلك

اللوازم ومفاسده تلك المفاسد او يعقل التمييز لتلك المميزات
ثبوتا لا وجودا كما قاله القائلون بثبوت المعدومات وقد مر ان
لوازمه لوازم القول الاول مع شيء زائد هو الحكم بثبوت المعدوم وجودا
او يعقل وجودا عرضيا حالا في المتميز عنده فلوازم ذلك
ما علمتها مع اشياء اخر او يعقل وجودا عرضيا لا في
جوهر او عقول المتميز عنده كما قيل فيلزم تلك المفاسد بعينها مع
لزوم تصانيع العالم الارضي في علم الارضي المفروض او يعقل وجودا
جوهريا موجودا لا في محل فيلزم اللوازم المذكورة من لوازم
القول بالمثال واما ان [illegible] المتميز نفس الوجوداب العينية
للاعيان الخارجية فيلزم مع المفاسد كل ما مر من لوازم
الكفار المعلوم في الموجود ولا يخفى سوى هذه الاحتمالات الاعدام
تميز المعلوم مع وضوحها جميع هذه الاقوال فعند حصول التمييز عن لوازم
محال فاذا ثبت ان بطلان بلزم القوة [illegible] كالعيان
فان لم يكن عندكم احتمال آخر يكون العلم عبارة عن تميز المعلوم عن غير
ان لم يكن بحث واحد من هذه الاحتمالات فتفضلوا علينا
باعلامه وخلصونا عن هذه الحيرة بلغكم الله تعالى نيل المرام
ثم ان [illegible] قديم دام مجدكم لبيان امتناع ان يحصل العلم المتحقق

للمعلوم
للمتميز
يمتنع

بلا تمييز المعلوم لا يصير سببا لاعتقاد الامتناع لحصول اعتقاد ربما
تقدم ذكره من جواز في الاستناد الاولي دوام طلب العالم
اذ بعد ان ظهر ان الاقتدار على التمييز اشد علمية والمقتدر على
التمييز ابسط واغنى واكمل واوسع علما من التمييز بالفعل فمن العالم المميز
بالفعل الذي يطلب متعلقه المميز عنده فكيف [illegible] بالفعل علما
ولا يكون ذلك التمييز بالاقتدار الذي فرضناه وبينا حصر
المثل امكانه علما الا بالمجاز وانما الذي مثل الذات
المقتدر على التمييز ولم نعلم هناك تمييز بالفعل كمثل قرص
الشمس المليئة بالاضاءة ولم نعلم بالفرض هناك مستضيء
واضاءة خارجة بالفعل واذا تشكك التمييز بالفعل كمثل الاجرام
الخارجة عن جوهر الشمس المحدثة منها في حد المستضيء القابل
درجة عن درجة جوهر الشمس فلنسبة حقيقة الشمس اولى ان يكون
مضيئة واحق بحقيقة الاضاءة من صورها الحاصلة في حد المستضيء
فان كان [illegible] قوة بها احد
مقتدرة على التمييز بما في جوهر الشمس من [illegible]
القوة بجميع الاضاءات الحاصلة او الممكنة الحصول من الشمس [illegible]
اذ منها فاضت تلك الاضاءات عليها فاذن

فكيف يجوز ان يحد لم يكن الحضور الذي النقص الحاصل من جوهر الشمس في حد المستضيء
الجزئي المحصور في مكان جزئي وزمان جزئي مضيئا حق الاضاءة
ولم يكن اصل جوهر الشمس المتعالي عن مرتبة هذا الحضور والمستضيء في
حد ذاته مع قطع النظر عن هذه الاضاءة مضيئا الا بالمجاز
ولو اصطلحنا على ان لا يطلق المضيء بالحقيقة الا على مضيء كان مضيئيته
في مرتبة الاجرام الاضاءة بالفعل بعينه [illegible] المستضيء وقلنا لم الجوهر
المتعالي في حد ذاته عن حد المستضيء وان كان منه بعينه ما هو مضيء بالفعل
لكن ليس هو مضيئا في حد ذاته مع قطع النظر عن ايراد المضيء الذي
بعينه منه واتفقنا على ان نسميه [illegible] المضيء ما خوذا
في حد ذاته بلا افاضة ولا تعلق حقيقية مضيئا بالمجاز قلنا
لا خلاف [illegible] الاصطلاح [illegible] فالمضيء بالمجاز الذي يعطي المضيء بالحقيقة صار
مضيئا بالمجاز لانه اشد اضاءة من المضيء بالحقيقة الذي حصر
حقيقة الاضاءة في المرتبة التي هي بها مضيء ولا باس ان يكون
الذات [illegible] في الازل عالما بانه اشد عالمية من العالم الذي هو
معلوم [illegible] لان جميع اهل المحاورات اصطلحوا على ان لم يكن هو
عالما بالحقيقة الا العالم الذي [illegible] فالعالم الذي [illegible] بعض [illegible]

بالحقيقة م

المتعلق بالمعلوم اذا كان علمه الذاتي اشد جلية واوسع احاطة واكمل ابانة
من العلم المتعلق بالمعلوم وكان لذلك خارجا عن حقيقة محض العلم الذي بالصورة
المخلوق بمعنى فكان اطلاق هذا العلم عليه مجازا فلا استحالة في ذلك
بل هو اقرب الى التقديس لكن شرط ان لا يؤدي الى حد التعطيل وعلى كل
معرفة حد التعطيل بهما الى تعرف [illegible] وجود [illegible] عنده وجود
فاعله المقتدر على ايجاده متى شاء وبلا استعارة قوة من غير ذاته كقوة
وجود شيء وجود محله الحامل لوجوده حتى يكون القوة الاولى انضا(?)
اكثر رتبة من مرتبة فعلية اي كالقوة الثانية واما ما تمسكتم من
كون العقل المستفاد فوق العقل بالملكة مع جواز امكان مرتبة اخرى فوق مرتبة
العقل المستفاد لا يقع وجود مرتبة اخرى تحته وقد يثبت ان مرتبة
العقل بالفعل فوق مرتبة العقل المستفاد فقط ظهر ان القول بان العلم الالهي
لا يحتاج الى تمثل المعلوم ووجود صورة تمثل المعلوم لا ينافي [illegible]
الذات الازلية ومن كاملية صفاته **واما قولكم** ان رجوع منتهى
في الاخر نقص [illegible] وحصر في الثانية قلت اذ [illegible] ما هو مرجع الارجاع
الذي يلزم منه نقص [illegible] والحصر في المرجع اليه ونحن لا نريد بهذا
الا جعلناه من بيان لكن حقيقة كون العلم الذي هو تمثل المعلوم و

انه قبل(?)

وتخصيصها انها فاعل صادر من العالم [illegible] المتشخص لا فرق ان كان [illegible]
الصادرة عن الشمس لتخصيصه بوجوه الاجسام المستضيئة [illegible]
ام كل فعل صادر من فاعل قادر انما مصدره وجهة في ذات
الفاعل في قدرته وخصوص فلا رجحان المذكور ليس الا بان
ان القدرة مطلق التاثير والعلم تاثير خاص فيندرج العلم تحت
القدرة اندراج الخاص تحت العام والازم من هذا ان العلم كيف
وهو الخاص نفس العام ولهذا ثبت العموم [illegible] الازم
[illegible] على [illegible] العموم لكن لا يتم ما هو المراد الخاص من العام
ولا يتأتى خصوصية الخاص بحيث اثبات الخاص بعد اثبات
العام للدلالة على ثبوت هذا الخاص بعد الدلالة على
ثبوت ذلك الخاص العام كما في ما به خصوصيته من محل الكمال الزائد [illegible] العام
كاثبات السمع والبصر بعد اثبات العلم العام من [illegible] اثبات
الشمس والحس الذوق لان [illegible] الاول ولكن لا يخص بالعالم [illegible]
في العموم [illegible] الاخر [illegible] راجع الى العالم فقط فهذا لك
اثبات اختصاص العلم الذي [illegible] السمع والبصر وعلم [illegible]
الاخرى ولم يكن ثابتة وحيث اندراجها تحت عموم العلم [illegible]

العام ه

العام ه

شعري كيف يصير ارجاع العلم الى القدرة نفيا للعلم وحصرا للصفة كلها
في القدرة ولا يكون يصير ارجاع السمع والبصر الى العلم عند
الكل نفيا للسمع والبصر وحصرا في العلم بها ثم ليت شعري كيف
ينافي ارجاع العلم الى القدرة والتعليم حيوة كله علم كله قدرة
كله وهذا الحديث واو لم ارجاع الصفات كلها الى
صفة واحدة يتحمل الكل على موصوفها والى واحد هي هو على سبيل
[illegible] به لا تزاع على سبيل المعنى المقصود هو حسن في اثبات
انتزاعها على معنى ان الموصوف المتحقق ذاته بحيث انتزاع الكل من
هذا المعنى المقصود الذي هو غيره ومعلوله والمعلول منفي في حد ذاته
علته فلزم من نفي هذا الوصف العام في مرتبة ذات الموصوف
نفي كل الصفات [illegible] مع انا [illegible] الا انتزاع له [illegible] الوصف
العام اولا وبالذات [illegible] مراتب الصفات [illegible] فالاثنان
حتى يحصل كمال التوحيد الذي اشير اليه بقوله عليهم [illegible] كمال توحيده
نفي الصفات عنه والحاصل ان الواحد من جميع الجهات [illegible] منشاء
الا الانتزاع معنى واحد فلا بد من ارجاع الصفات كلها الى معنى واحد
حتى يمكن انتزاع كلها من ذات الواحد في حد وحدته ويصدق

وذلك

عليه في ذلك الحد انه حيوة كله علم كله قدرة كله اذ لو لم يرجع الحيوة
والعلم والقدرة الى معنى واحد لم يكن [illegible] ما كان شيء واحد كله
حيوة وكله علم ايضا وكله قدرة ايضا كما اذا رجع العلم الى القدرة
والقدرة الى الحيوة التي هي الفعالية الدراكة رجعت الحيوة الى الوجود وحكم
بانه انتزاع [illegible] الكل [illegible] صدق انه في ذاته
حيوة كله علم كله قدرة كله وان فلا كما لا يخفى واما ما افاده دام
مجده العالي [illegible] العلم والقدرة [illegible] او العالم كان ارادة ان
يعلم ارادة ما لم يعلم بعد وارادة ما لم يعلم بمنزلة طلب المجهول المطلق
في الاستحالة فجوابه ان ارادة ما لم يعلم [illegible] الى حد [illegible] جامع [illegible]
حكمي [illegible] فالاول ارادة ما ليس للمريد قوة علمه ولو بمعنى الملكة [illegible] الحاضر
فارادة ما لم يعلم [illegible] محال [illegible] والثاني ارادة ان يعلم ما
للمريد ملكة علمه فهذه الملكة تعليم بالفعل [illegible] وارادة ما لم يعلم
بهذا [illegible] ان يكون [illegible] لان [illegible] الملكة [illegible]
لا ان يعلم [illegible] العلم [illegible] والا [illegible] فهذا دليل
على ان المعلوم بالقوة ليس مجهولا مطلقا بل هو معلوم من وجه [illegible] مطلقا
على سبيل المصادرة والزم على تقدير [illegible] الذي هو طلب [illegible] المطلق

ما لا اراده مطلقا لا يشيء الا انه [illegible] ما ليس [illegible] الا [illegible] لا [illegible] المحصل المطلق [illegible]

واما ما افاده من اعتراف المحقق الطوسي في [illegible] بان العلم [illegible]

عين المعلوم فهو من ضمن كلامه [illegible] بذلك [illegible] المراد من العلم [illegible]

العلم [illegible] الا [illegible] العمر [illegible] واما [illegible] الاقتدار [illegible] من [illegible]

من كلماته في بيانه ما هذه الفاظه كما ان [illegible] من [illegible]

بعلمه سواء كان حال [illegible] المعلوم او لم يكن [illegible] الى الاعتبار

بالاعتبار الاول [illegible] بالاعتبار [illegible] الذي [illegible] علم

ذاتيا [illegible] الاعتبار الاول لانه [illegible] الاعتبار [illegible] في كونه

عالما لا الى غير ذاته واما بالاعتبار الثاني فهو محتاج الى اعتبار صورة

المعلوم [illegible] صورة المعلوم [illegible] والعلم بذلك الاعتبار

[illegible] المعلوم ثم بسط القول في ترتيب مراتب العلم [illegible]

الزائد على الذات [illegible] في [illegible]

[illegible] الى [illegible] فالحق [illegible]

واما [illegible] ما [illegible] لانه [illegible] الازلي [illegible] الحادث

[illegible] لا [illegible] العلم [illegible] تعلق [illegible]

[illegible] عليه [illegible]

العلم الحادث تجدد بعد وجود الاشياء في الخارج [illegible]

وجودها الخارجية لان قول [illegible] يعلم الاشياء قبل [illegible]

من علمه والكناية سواء كان [illegible] او لم يكن و [illegible] عالما [illegible] المباشرة [illegible] باعتبار [illegible] العالم [illegible]

وكونها اولى يعلم ذلك حين خلقها وانه اراد خلقها وكونها صريح في انه

فهو بعد يعلم الاشياء قبل ان خلقها اذ انما هو كذلك في ثبوت العلم الازلي من

جهة حدوث العلم عند ارادة الخلق والتكوين كما [illegible] هذا الازلي

هشام بن الحكم انه كان يقول ان الله لا يعلم الاشياء حتى يريد خلقها وتكوينها

لا انه [illegible] خلقها وتكوينها لا قبله وهذا القول اوهم [illegible]

يكون العلم الازلي [illegible] الاقتدار على هذا العلم [illegible]

وهذا الاشكال ايضا توهم مثل هذا الوهم فلذلك قال وانه اراد خلقها و

تكوينها بعد [illegible] اذ لم يعلم ذلك حين خلقها وكونها اذ لم يكن مراده

انه يعلم بعد ان يكون [illegible] بل مراده انه يعلم حين [illegible] الخلق والتكوين و

جوابه عليه السلام بهذا الاسناد ايضا يوافق هذا المطلب بصريح بذلك

ما رواه الصدوق في توحيده باسناده عن جابر بن عيسى قال قلت

لابي عبد الله عليه السلام فقلت له لم يزل الله يعلم قال انى يكون يعلم ولا

معلوم قال قلت فلم يزل الله يسمع قال انى يكون ذلك ولا مسموع قال قلت فلم يزل

الله يبصر قال انى يكون ذلك ولا مبصر ثم قال لم يزل الله عليما سميعا بصيرا

ذات علامة سميعة بصيرة الحديث ومقتضاه ما ذكرناه ظاهر

لا يرجع [illegible] عالم اذ لا معلوم [illegible]

انه عالم اذ لا معلوم في مرتبة المعلوم [illegible] بالفعل كما لا يخفى

فهذا اما يخطر بالبال عند [illegible] في افادات هذه الاسماء [illegible]

الله تعالى [illegible] الى خدمتها [illegible].

قال انى يكون يسمع [illegible] عليما

والله اعلم بالصواب [illegible]

في [illegible] شهر [illegible] سنة ١٢٤٨ هجرية

ولكم نسبت القرآن تعالى
وجنبت في أشياء عزيز ودلول
وطبعت منها في المدد صحف الدنى
تنبت الدموع جلد وجلول